Exeg. 816 ka

Olshausen (H.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36622503450018
S
<36622503450018
Bayer. Staatsbibliothek

Die Echtheit der vier canonischen Evangelien

aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen.

Ein Versuch

von

Hermann Olshausen,

außerordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Königsberg.

Königsberg, 1823.

Bei Aug. Wilh. Unzer.

78. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem geliebten Vater

Herrn

Detl. Joh. Wilh. Olshausen,

Fürstl. Lübeckischem Consistorialrath und Superintendenten in Eutin, Doctor der Philosophie und Theologie, des Königl. Dänischen Dannebrogordens Ritter

widmet

diese Abhandlung

zum

Beweise seiner innigsten Liebe und Dankbarkeit

der Verfasser.

Seinem geliebten Vater

Herrn

Detl. Joh. Wilh. Olshausen,

Fürstl. Lübeckischem Consistorialrath und Superintendenten in Eutin, Doctor der Philosophie und Theologie, königl. dänischem Danebrogordens Ritter

diese Abhandlung

von

zum Beweise seiner innigsten Liebe und Dankbarkeit

Vorrede.

Bei der groſsen Anzahl von Schriften, über die Evangelien und ihre Geschichte, möchte es entweder als etwas Ueberflüssiges erscheinen, die Echtheit derselben aus der Geschichte erweisen zu wollen, oder als etwas Unmögliches, je nachdem man den Beweis für geführt hält, oder sich überzeugt hat, daſs aus der Geschichte die Evangelien zu vertheidigen vergebliche Mühe sey. Indeſs möchten freilich in unsern Tagen wohl nur wenige seyn, die in Ernst behaupten, die Authentie der Evangelien sey durch historische Data erwiesen; um so gröſser aber ist ohne Zweifel die Zahl derer, die

sich vom Gegentheil überzeugt halten. Schrieb doch ja einer unsrer berühmtesten Critiker, Herr *J. G. Eichhorn*, in der ersten Auflage seiner Einleitung ins Neue Testament (Theil I. S. 140.): „dafs während der beiden ersten „christlichen Jahrhunderte bei den Lehrern der „christlichen Kirche ganz andre Evangelienbü„cher in Umlauf waren, als unsre vier catho„lischen Evangelienbücher.“ Und durfte derselbe Gelehrte sogar in der Vorrede zur zweiten Auflage desselben Werks siegreich erklären: dafs sich eine Reihe ihm eigenthümlicher Forschungen gegen das Vorurtheil der Neuheit siegreich durchgekämpft habe und ihre Resultate so gut wie allgemeine Meinung geworden seien. — Ob diese Uebereinstimmung wirklich in dem Grade statt findet, liefse sich vielleicht mit Grund bezweifeln nach den neuesten Productionen in dieser Parthie der theologischen Literatur; auf jeden Fall aber motivirt die Erklärung eines so berühm-

ten Forschers hinreichend die erneuete Aufmerksamkeit und Betrachtung einer wenn gleich noch so oft untersuchten Sache. Jene Reihe eigenthümlicher Forschungen nemlich, von denen Herr *Eichhorn* in den angeführten Worten redet, hebt die Echtheit unsrer canonischen Evangelien völlig auf, und es erscheint daher für jeden, der diese oder ähnliche Forschungen nicht als begründet ansehen kann und dagegen Beweise für die Echtheit zu haben glaubt, Pflicht, dieselben darzulegen, um zweifelnden und suchenden Gemüthern zu der Ueberzeugung zu verhelfen, daſs sich die Echtheit der Evangelien gegen die so scheinbaren Angriffe recht wohl vertheidigen läſst. —

Die vorliegende Schrift verdankt dem Bedürfniſs meines Herzens ihre Entstehung. Ich betrachte das Neue Testament als eine Offenbarung Gottes an die Menschheit, im eigentlichsten Sinn des Worts, und bei dieser Ansicht muſsten mir die vielfältigen, zum Theil

durch Gelehrsamkeit, Geist und Scharfsinn der berühmten Verfasser sehr blendenden Untersuchungen über die Geschichte der Schriften, die das Neue Testament umschliefst, im höchsten Grade wichtig erscheinen — zumal da die meisten dieser Untersuchungen in ihren Resultaten dem Ansehn der Neutestamentischen Schriften nichts weniger als günstig waren. Ich begann daher mit Ernst die berühmtesten Hypothesen zu prüfen und besonders in Beziehung auf die Evangelien in die vielfach gespaltenen Ansichten über ihre Entstehung und früheste Geschichte einzudringen. Ich würde sehr undankbar seyn, wenn ich verkennen wollte, wie viel ich auf wissenschaftlichem Gebiet den gelehrten Männern verdanke, deren Schriften ich studirte; selbst wenn ich mich von der Haltbarkeit der aufgestellten Hypothesen nicht zu überzeugen vermochte, so lernte ich doch immer gar Vieles, oder nahm mir bisweilen Warnungen vor gefährlichen Abwegen heraus.

Aber bei dem allen konnte ich doch auf diesem Wege keinen rechten Grund gewinnen für das was ich suchte; ich wuſste selbst nicht recht, woran ich mich halten sollte, da mir überall nur mehr oder weniger glänzend ausgeschmückte Hypothesen entgegentraten.

Die Ursache dieser Unentschiedenheit und Unsicherheit, die wohl mancher mit mir theilen mag, der aus innerlichem Bedürfniſs in dergleichen Dingen forscht, lag besonders, wie mir allmählig klar ward, in der Art der Behandlung des Gegenstandes in den meisten Schriften, die über die Evangelien namentlich handelten. Die Meisten gingen nemlich bei ihren Untersuchungen keineswegs einfach von den historischen Daten aus, sondern diese waren in den Gang der Argumentation theils verwebt, theils versteckt, oder bei dem Verfolgen irgend einer Hypothese in ein besonderes Licht gestellt und von einer

eignen Seite her angeschaut, auch sehr häufig ganz und gar ignorirt und als nicht zu dem beabsichtigten Ziele führend aufser Acht gelassen oder in den Hintergrund gestellt. Jedem, der weifs, wie eine verfolgte Hypothese das Gemüth gefangen nimmt, wie sie alles für sich in ein günstiges Licht stellen läfst, und wie nur eine Selbstverleugnung, die nicht jedem gegeben ist, die Lockung überwindet, die Facta etwas zu drehen und zu wenden, oder dies oder jenes zu verschweigen, um wenigstens dem Schoofskinde auf den ersten Anblick vor den Leuten ein feineres Ansehn zu geben — wird diese Behandlungsart als etwas sehr Natürliches, und selbst als etwas Verzeihliches erscheinen, wenn er sie an andern wahrzunehmen glaubt; nur sich selbst mufs er hier unerbittlicher Richter seyn.

Um nun vor dieser einseitigen Auffassung sowohl, als Darstellung der durch die Geschichte uns überlieferten Data mich mög-

lichst zu bewahren, schien mir am zweckmäſsigsten, rein auf dem festen Boden der Geschichte zu bleiben, ohne mich irgend einer Hypothese über den Ursprung der Evangelien in die Arme zu werfen, und die Geschichtlichen Angaben in ihrem Zusammenhange aufzufassen. Ich ging hierbei beständig auf die Quellen zurück, ohne ängstlich zu berücksichtigen, was schon von andern über diese oder jene Erscheinung gesagt ist, indeſs glaube ich doch nichts Wichtiges ganz vernachläſsigt zu haben; manches fehlte mir aber leider zur Vergleichung, wie z. B. Herrn *Winer's* Abhandlung über die Denkwürdigkeiten Justins, worin dieser Gelehrte wieder vertheidigt, daſs Justinus Martyr die vier canonischen Evangelien unter jenem Ausdruck zusammengefaſst hat.

Die vorurtheilsfreie, von jeder Hypothese und ihrer Einwirkung unabhängige Betrachtung der Zeugnisse, die uns die Geschichte

der Evangelien darbietet, gewährte mir nun nach und nach eine Gewifsheit in der Ueberzeugung von der Echtheit dieser Schriften, die nur um so fester ward, je genauer ich alles dahin Gehörige ins Auge fafste; und dies vermochte mich, meine Arbeit öffentlich zu machen, indem ich hoffen zu dürfen wagte, auch andere zu der begründeten Ueberzeugung von der Echtheit der Evangelien dadurch führen zu können, so weit nemlich überhaupt historische Beweise dieselbe zu erweisen im Stande sind. Die innern Gründe sind zwar eben so wenig hintanzusetzen, und namentlich um die Echtheit des Evangeliums des Johannes darzuthun, müssen nach den neuesten Anregungen durchaus noch innere Gründe hinzukommen, indefs scheinen mir doch die geschichtlichen Zeugnisse vor allen wichtig. — Ich glaubte dies um so zuversichtlicher thun zu können, da mir keine Schrift bekannt ist, in der auf die Weise, wie ich es zu thun

versucht habe, das Historische rein festgehalten wird.

So viel über die Entstehung und Veranlassung dieser kleinen Schrift, der ich billige Beurtheiler, die allein auf die Sache sehen, wünsche. — Die Nachrichten über die wichtigsten Punkte in der Geschichte der Evangelien sind so ausführlich und reichlich auf unsre Zeiten herabgekommen, daſs darüber keine verschiedene Meinung sollte obwalten dürfen. Durch fortgesetzte gründliche Untersuchungen muſs es sich gewiſs zur völligen, unbezweifelbaren Entscheidung bringen lassen, ob z. B. Marcions Evangelium aus dem canonischeu Lucas entstand und dergleichen. — Mir scheint nun alles, was die alte Kirchengeschichte uns bietet, die Annahme der Echtheit unsrer Evangelien zu bestätigen; ich wünsche nichts sehnlicher, als hierin gründlich widerlegt und eines Irrthums überführt zu werden, falls ich mich

geirrt haben sollte, denn um Wahrheit auch in dieser Sache ist es mir allein zu thun.

Bis jetzt scheinen mir aber alle Hauptpunkte unwiderleglich zu seyn, und ich kann daher nur wünschen, daſs einige zweifelnde Gemüther durch diese Darstellung von der Echtheit der Evangelien überzeugt werden mögen, wie ich selbst davon überzeugt worden bin; dann werde ich die darauf verwendete Mühe nicht für verloren achten.

Königsberg, d. 1. Juli 1822.

Olshausen.

Inhalt.

Einleitung. S. 3

Erster Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Matthaeus. S. 18

Zweiter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Marcus. S. 96

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Lucas. S. 104

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Johannes. S. 216

Fünfter Abschuitt.

Geschichte der Evangeliensammlung. S. 267

Sechster Abschnitt.

Vom Gebrauch apocryphischer Evangelien in der alten Kirche. S. 407

Siebenter Abschnitt.

Resultat der Untersuchung. S. 427

Schlufs. S. 446

Die

Die vier canonischen Evangelien aus der Geschichte der zwey ersten Jahrhunderte als echte Schriften erwiesen.

Einleitung.

Die Schriften alten und neuen Testaments, die wir unter dem Namen der Bibel zusammenfassen, zeigen einen merkwürdigen innern Zusammenhang, wenn man dieselben in ihrer organischen Verbindung überschaut. Die heilige Schrift beginnt in der räthselhaften Urkunde der Genesis mit den ersten Anfängen aller Geschichte, mit der Schöpfung des Menschengeschlechts, mit der Schildrung der ursprünglichen Reinheit der ersten Eltern und mit der Erzählung des Abfalls von Gott; sie beschliefst die grofse Reihe mit einer eben so räthselhaften Schrift, der Apocalypse, in der sich die Endpunkte aller Geschichte darstellen, aber umhüllt mit so dichtem Schleier, dafs man kaum die Gestalten deutlich unterscheidet. Anfang und Ende ist dem sterblichen Auge nur in andeutenden, oft ganz verschwimmenden Zügen vorgezeichnet. Zwischen beiden Endpunkten aber sehen wir in wachsender Klarheit die Geschichte des innern Menschen vor unsern Augen enthüllt; meist freilich

nur aus des Geschichte des äufsern Menschen erkennbar — aber doch dem Forschenden deutlich genug. Nachdem durch den Fall des Menschengeschlechts der Knoten der Weltgeschichte geschürzt ist, sehen wir von Anbeginn an die göttliche Barmherzigheit thätig zur Wiederherstellung des menschlichen Wesens. In Abraham und seinen Nachkommen wird reinere Lehre erhalten, durch Moses wird den Abrahamiden das Gesetz gegeben, das schon in seiner vorbildlichen Bedeutung auf einen künftigen Vollender hinweist — mit Bewunderung schauen wir die lange Reihe göttlicher Seher die Ankunft des grofsen Königs verkündigen; wir sehen, wie sie bald dunkler, bald heller, bald in merkwürdigen Einzelheiten, bald mit grofsen, mächtigen Zügen, die Schicksale, Thaten, Leiden dieses Ersehnten abmahlen, wie sie alle Frommen auf die endliche Ankunft dieses einigen Retters und Helfers vertrösten. — Wir erblicken endlich in den Schriften des Neuen Bundes den Trost Israels — in irrdischer Niedrigkeit, aber in der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes. — In ihm erscheint der Knoten der Weltgeschichte wieder gelöst; Christus, der neue Adam, führt die Erlösung und die Versöhnung ein, wie durch den ersten Sünde und Tod in die Welt gekommen war. Der Sieg des Kreuzes, das den Griechen eine Thorheit, den Juden ein Aergernifs war, offenbart sich schon in den unscheinbaren Anfängen durch die unendliche Kraft, mit der es überall siegend hervortritt — in seiner Vollendung wird er in

prophetischem Geiste als der Schlufsstein alles Treibens auf dieser Erde verkündigt und alle Blicke auf die neue Erde und den neuen Himmel hingewiesen.

Dafs dieser innere Zusammenhang unter den Schriften der Bibel nicht etwa ein zufälliger ist, sondern ein durch die göttliche Vorsehung beabsichtigter, das kann niemandem zweifelhaft seyn, der in der heiligen Schrift eine göttliche Offenbarung anerkennt; gibt es eine fortschreitende Willensoffenbarung Gottes an die Menschheit, so ist es auch natürlich, dafs in den Schriften, die diese Willensoffenbarung enthalten, sich dies Fortschreiten bemerklich macht.

Allein so entschieden sich auch uns jetzt, die wir die ganze Sammlung heiliger Urkunden mit einem Blick übersehen, der innere Zusammenhang als ein von Gott gewollter und beabsichtigter darstellt, so gewifs ist es doch auch auf der andern Seite, dafs Gott die gewöhnlichen Wege bei der Bildung der Sammlung nicht verschmäht hat. Altes und Neues Testament stehen in dem unmittelbarsten Zusammenhange, allein beide Sammlungen entstanden ganz abgesondert von einander und durch Jahrhunderte getrennt; beide Sammlungen bildeten sich auch nicht einmal zu einer Zeit, aus einem Geist und aus einer Ansicht heraus, sondern Jahrhunderte vergingen, bevor das Alte, wie das Neue Testament sich abschlofs und die verschiedenartigsten Ansichten äufserten ihren Einflufs auf die Sammlung des Ganzen. Erst seit eine unbefangene Uebersicht über das Ganze des Zusammenhanges gegeben ist, erkennt man die ord-

nende Hand der Vorsehung auch in der, durch so mancherlei scheinbare Willkührlichkeiten vollendeten Sammlung.

Die Geschichte der Sammlung der biblischen Bücher überhaupt, und der Neutestamentischen insbesondre, ist nun in mehr als einer Beziehung merkwürdig; theils nemlich ist schon die Geschichte der Entstehung eines so wichtigen, von der ganzen gebildeten Welt für göttlich anerkannten Buchs an und für sich höchst interessant, theils hängt auch die wichtige Frage von dem Ursprung und der Echtheit der einzelnen Schriften sehr genau mit der Geschichte der Sammlung zusammen. Ohne die Sicherheit der Echtheit geht aber für unzählige Menschen auch das obligatorische Ansehn dieser Schriften zu Grunde, es wird daher zu einer äufserst dringenden Aufgabe für jeden, dem sein eignes oder Fremder Heil am Herzen liegt, über die Geschichte in Beziehung auf die Frage von der Echtheit der neutestamentischen Schriften gründlich zu untersuchen.

Man hat freilich in neuerer Zeit die Bedeutung der historischen Gründe für die Sache des Christenthums in allen Rücksichten geringer angeschlagen und auf die Schriften des Neuen Testaments überhaupt und folglich auf ihre Echtheit auch weniger Werth gelegt; allein ich kann diese Ansichten nicht zu den meinigen machen — es scheint mir vielmehr immer in der Geschichte ein starkes, befestigendes, Glauben förderndes Moment zu liegen, das sich, nach der Individualität jedes einzelnen Menschen, auf die man-

nigfaltigste Weise mit seinen innern Bedürfnissen verflicht. — Die versuchte Ableitung aller Glaubenslehren aus dem menschlichen Geiste, aus der Idee — ein Versuch, den Herr Dr. *Planck* nicht ganz mit Unrecht als eine andre Form des Rationalismus betrachtet — scheint mir eine Vernichtung alles historischen Christenthums, wenn nicht nothwendig und in dem Sinn der Vertheidiger dieser Behandlungsart, so doch natürlich als unausbleibliche Folge mit sich zu führen. Auf der andern Seite kann ich aber auch den historischen Beweisen diejenige Bedeutung nicht zuschreiben, welche ihnen die ältern Dogmatiker gaben und die ihnen neulich der ehrwürdige Veteran unsrer Theologen, Herr Dr. *Planck*, hat vindiciren wollen. *) — Eine eigentlich wissenschaftliche Begründung des Christenthums sowohl auf dem historischen Wege der alten Dogmatiker, als auf dem ideellen der neuern Schule, möchte vielleicht gar nicht möglich seyn. Wenn nicht der Mensch in seinem Innern das Bedürfniſs eines Erlösers und Versöhners empfunden hat, wenn er in seinem Herzen seinen Abfall von Gott nicht fühlte, nicht zur Einsicht gelangte, daſs ihm die rechte Liebe zu Gott und zu seinem Nächsten fehle — so bleibt ihm durchaus unter allen Bedingungen die Lehre des Christenthums etwas Verborgenes, Dun-

*) Ueber die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums von Dr. *G. I. Planck.* Göttingen. 1821. 8.

keles und Thörichtes, und weder Beweise aus der Idee, noch aus der Geschichte können ihn zur Herzensanerkennung verhelfen. Wollte man aber hieraus folgern, dafs sodann Alles auf jene innerlichen Thatsachen des Bewustseyns, auf die Bedürfnisse des Herzens zurückgeführt würde, so hat das freilich seine völlige Richtigkeit, dafs dies der eigentliche Haken ist, woran allein Alles befestigt werden darf; nur dafs historische Beweise für das Christenthum unnütz oder auch nur wenig bedeutend wären, folgt daraus gar nicht — es folgt nur, dafs sie nicht die Hauptsache sind, und immer gewisse Dispositionen voraussetzen, unter denen sie nur wirksam werden können; dafs sie also nicht die eigentliche zwingende Kraft eines Beweises haben, die unter allen Verhältnissen zur Anerkennung des Bewiesenen nöthigt.

Die historischen Beweise behalten bei dieser Annahme immer einen sehr wesentlichen Nutzen, und zwar für alle diejenigen Gemüther, die den Werth historischer Beweise zu erkennen vermögen und ein Bedürfnifs darnach empfinden, das befriedigt seyn will. Erstlich läfst sich durchaus bei keinem Menschen annehmen, er sei ohne alles Gefühl von seiner Erlösungsbedürftigkeit, wenn sich gleich bei manchem dieses Gefühl nur als ein Minimum darstellt; man mufs also selbst bei diesen die Möglichkeit zugeben, durch historische Beweise Eindruck auf sie zu machen, da dem Keim nach auch bei ihnen das Bedürfnifs vorhanden ist, das allein den

historischen Gründen Nachdruck leiht. Zweitens möchte aber die Zahl dieser ersten Classe von Menschen bei weitem nicht so bedeutend seyn, als die Anzahl solcher, die das Bedürfniſs der Erlösung wohl empfinden, aber die Befriedigung dieses Bedürfnisses auf mancherlei Nebenwegen suchen. Für diese sind die historischen Beweise die wichtigsten und überzeugendsten, weil sie in der Stimmung des Innern den festen Anknüpfungspunkt finden, und daher mit aller ihnen beiwohnenden Gewalt die Gemüther auf die Hauptsache hinzuleiten vermögen. Aber auch für diejenigen, drittens, die schon aus innerer Erfahrung das Christenthum kennen, haben die historischen Gründe aller Art etwas den Glauben Stärkendes, das Gemüth in der Wahrheit Befestigendes. Es ist wahr, sie würden in Ermangelung des historischen Beweises in ihrem Glauben nicht irre werden; die wahre Bestätigung für die Wahrheit des Christenthums finden sie nur in der völligen Befriedigung der innersten Bedürfnisse ihrer verwundeten Seele, welche dasselbe ihnen reicht; aber alle historischen Zeugnisse müssen ihnen doch als eine eben so stärkende, als dankwerthe Zugabe erscheinen.

Anders freilich kann ich die historischen Beweise nicht ansehen, als Zugabe — als ein unumgänglich Nothwendiges, oder nur als etwas wesentlich den Glauben des Menschen höher Stellendes kann ich sie nicht betrachten; hiernach entginge nemlich allen denen, die aufser Stand gesetzt sind

der Geschichte nachzugehn, und sich folglich der Treue andrer hingeben müssen, etwas Wesentliches — eine Behauptung, die um so schneidender erscheint, wenn man in Erwägung zieht, dafs jene Menschen selbst unter den Gebildeten grade die Mehrzahl bilden und nicht selten die wahren Bürger des Reiches Gottes sich unter ihnen finden. Historische Beweise können daher weder für etwas Wesentliches, noch auch für etwas allgemein Nützliches und Nothwendiges gehalten werden; sie haben bei ihrem grofsen Nutzen doch nur ein beschränktes Gebiet der Wirksamkeit, nemlich blofs für diejenigen sind sie anwendbar, die ein Bedürfnifs darnach empfinden, und die Beweise selbst zu prüfen im Stande sind. Aber selbst in diesem beschränkten Kreise unter den wissenschaftlichen Menschen können die historischen Beweise und sollen sie nicht den Glaubensgrund und Stützpunkt abgeben — aller Menschen Glaube kann nur einen Grund haben — aber für wissenschaftliche Menschen, die den rechten Glaubensgrund noch nicht gefunden haben, können die historischen Beweise sehr füglich eine Veranlassung werden, dahin zu gelangen, oder für denjenigen Gelehrten, der ihn gefunden, können sie erquickende und stärkende Anzeichen seyn, dafs er auf dem rechten Wege wandelt, können ihn befestigen in der wichtigen Ueberzeugung von der historischen Wahrheit des Christenthums, von der zeitlichen Offenbarung Gottes an die Menschen und von ihrer zeitlichen Erlösung. Kön-

nen also gleich die historischen Beweise keiner Art unsern oder Anderer Glauben begründen, was immer nur der heilige Geist vermag, der dem Menschen das Verderben seines Herzens offenbart und auf Denjenigen hinzeigt, bei dem allein Ruhe zu finden ist für die sehnende und schmachtende Seele, so haben dessenohngeachtet die historischen Beweise für das Christenthum die Behandlung nicht verdient, die man denselben in neuern Zeiten hat angedeihen lassen. Von der einen Seite bestritt man die Haltbarkeit des historischen Beweises und erkannte eben dadurch eigentlich noch seine Bedeutung an, dafs man sich die Mühe nahm zu versuchen ihn zu stürzen — von der andern Seite strengte man sich aber nicht einmal an ihn zu halten, nicht etwa weil man von seiner Unhaltbarkeit durch eigne Forschung oder durch die von der Gegenparthei geführten Beweise war überzeugt worden (dazu waren diese Beweisführungen in der That theils zu seicht und flach, theils zu willkührlich), sondern weil man dem historischen Beweise a priori alle Bedeutsamkeit absprach. Wie schädlich diese Vernachlässigung des historischen Beweises geworden ist, möchte schwerlich zu bestimmen seyn, aber so viel ist gewifs, dafs diese Verschmähung einer Glaubensstütze, die den Gelehrten so recht eigentlich für ihre Schwachheit von Gott in die Hand gegeben ist, sich nur zu schmählich gestraft hat.

Unter allen historischen Beweisen nun steht ohne Zweifel der Beweis für die Echtheit der

biblischen Bücher, namentlich der Neutestamentischen, oben an — oder vielmehr der Beweis der Echtheit der biblischen Bücher involvirt alle übrigen historischen Gründe für das Christenthum, weil so gut wie alle übrigen aus den Schriften der Bibel entnommen werden. Haben also alle historischen Beweise Bedeutung, so hat es ganz besonders dieser Hauptbeweis und wenn er gleich eben so wenig die Göttlichkeit der Schrift begründen kann, wie der historische Beweis überhaupt die Göttlichkeit des Christenthums; so bietet er doch in den verschiedensten Beziehungen die wichtigsten Resultate an. Unter allen Ergebnissen des Beweises der Echtheit der Neutestamentischen Schriften scheint mir aber diefs das merkwürdigste zu seyn, dafs, wenn diese Schriften echt sind, man sich genöthigt sieht Fischer und Zöllner als ihre Verfasser anzunehmen, Männer, die unter Bedingungen und Verhältnissen lebten, die nichts weniger als geeignet waren sie mit erhabenen Gedanken zu erfüllen, die, in den beschränktesten Kreisen sich bewegend, ohne den Schimmer einer feinen, anlockenden Bildung unmöglich ihrem natürlichen Wesen nach etwas Bedeutendes als Schriftsteller produciren konnten. Und mit der Betrachtung der Schriften dieser Männer haben seit Jahrtausenden die Edelsten, Trefflichsten, Gelehrtesten, Feinsinnigsten aller civilisirten Völker ihre Lebenszeit verbracht — nicht etwa von blindem Wahn an den göttlichen Ursprung dieser Schriften gefesselt und also in ihrem freien

Urtheil beschränkt, sondern weil sich in diesen Schriften ihnen in Wahrheit ein unerschöpflicher Reichthum himmlischer Weisheit und Erkenntniſs, eine nie versiegende Quelle von Trost und Hoffnung eröffnet hatte und eine fortwährende, sorgfältige Betrachtung des Inhalts dieser Bücher die Wahrheit desselben an ihrem Herzen bethätigte. Τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς, ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνῃ· καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά· καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ Θεός, καὶ τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ. ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Diese groſse Wahrheit, die den Apostel Paulus so ganz erfüllte, wird den Augen des Geistes bei den Untersuchungen über den Ursprung der Neutestamentischen Schriften so nahe gerückt, daſs sie nur mit Mühe darüber weggehoben werden können; denn ein Gemüth, das auch des Geistes gewaltigstes Wehen kaum vernimmt, muſs doch staunen, was für Reden dem Munde des Galliläischen Fischers Johannes entströmen. Woher diese Weisheit? — Führte noch der Weg unsrer Forschung auf eine verborgne ägyptische oder indische Castenweisheit zurück, oder leitete er zu den üppigen Strömen griechischer Philosophie und Cultur, dann möchte man zu einem nicht ganz unwürdigen Urquell gelangt zu seyn glauben dürfen — aber Fischer und Zöllner, Juden und Galliläer zeigt uns die Geschichte als Verfasser der Schriften, die Tausende der Gelehrtesten aller Zeitalter zu commentiren sich nicht schämten. Zwar

wufsten die vom rechten Geist Getriebenen wohl, dafs Gott durch diese scheinbare Demüthigung der irrdischen Weisheit und Gelehrsamkeit dieselbe recht ehre, heilige und aus ihrer Fleischlichkeit erhöhe — aber wie alle wahre Erhebung in der Erniedrigung besteht und dem fleischlichen Auge nur dies zu seyn scheint, so hat auch wohl mancher Gelehrter die herrlichen Kräfte, die Schätze von Gelehrsamkeit betrauert, die Jahrtausende an diesen Idiotenschriften verschwendet haben; und wer möchte bei dem Standpunkt, von dem aus sie diese Schriften betrachteten, ihnen ihr Urtheil verargen? —

Was über die Wichtigkeit des Beweises der Echtheit der Neutestamentischen Bücher überhaupt zu sagen ist, scheint nun in erhöhtem Maafse von den Evangelien zu gelten. — Sie geben uns grade über alle Hauptpunkte des Christenthums, über die Person unsres Herrn Jesu Christi, über sein Leben, Wirken, Leiden und Sterben Aufschlufs, sie enthalten die Reden und Belehrungen des Erlösers, welche er seinen Jüngern ertheilte und eben so wie ihnen auch uns — sie sind daher unter den Schriften, die das Neue Testament umschliefst, für uns ganz besonders wichtig und bei ihnen mufs es also vor allen wünschenswerth seyn, ihre Echtheit historisch erweisen zu können. Nun aber ist grade die Echtheit der Evangelien in den neuern Zeiten am eifrigsten und scheinbar am glänzendsten angefochten, so dafs man, ohne zu viel zu sagen, behaupten kann, dafs gewifs die Mehrzahl der deutschen Theologen die Evange-

lien nicht für Producte der Männer hielt, die uns als Verfasser derselben genannt werden. — Die gelehrten Forschungen, die in Beziehung auf die Evangelien angestellt wurden, hatten wohl besonders deshalb so wenig erfreuliche Resultate, weil man dieselben vorzugsweise auf die Erklärung des grofsen Problems der Uebereinstimmung der drey ersten Evangelien richtete. Die Untersuchung über die Echtheit der Evangelien ward nun nicht so wohl mit der Frage wegen ihrer Entstehung verbunden, sondern sie löste sich vielmehr ganz in dieselbe auf. Man suchte die Entstehung der Evangelien durch eine Hypothese zu erklären und wollte, in der Voraussetzung, dafs dieselbe richtig sey, die Frage von selbst beantwortet haben; mehrere dieser Hypothesen waren aber von der Art, dafs nothwendig, wenn sie richtig wären, die Evangelien für unecht gehalten werden müfsten.

Diese Verknüpfung ganz verschiedner Fragen, der Frage von der Echtheit der Evangelien und ihrem Ursprung — und diese Auflösung der einen in die andre hat der Klarheit und Reinheit der Untersuchung unendlichen Schaden gebracht. Die gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer wurden nemlich dadurch veranlafst, zur Erklärung des schwierigen Problems Wege einzuschlagen, die aller Geschichte Hohn sprachen, und Behauptungen aufzustellen, die sich ganz entschieden als historisch unwahr darthun lassen. — Die Uebereinstimmung der drey ersten Evangelien ist als ein noch nicht genügend erklärtes

Problem anzusehn — das Feld der Untersuchung mufs also hier immer offen erhalten werden. Allein ganz verschieden von jenem Problem ist die Frage von der Echtheit der Evangelien; diese mufs vor allen auf historischem Wege untersucht werden, und läfst sie sich beweisen, so mufs man, bei allen Erklärungsversuchen der Uebereinstimmung, von der Echtheit als einer nothwendigen vorhergehenden Annahme ausgehn; nicht aber umgekehrt, aus dieser oder jener Hypothese heraus die Echtheit leugnen wollen.

Der Zweck vorliegender Schrift ist nun eben, die Frage von der Echtheit der Evangelien rein von Seiten der Geschichte zu beantworten. Nicht wie wenn mir die innern Gründe unbedeutend schienen, sondern weil die historischen Beweise in ihrem Zusammenhang und folglich in ihrer gröfsten Stärke vernachlässigt sind. Man hat aus den geschichtlichen Daten immer nur das hervorgehoben, was grade für den vorliegenden Zweck oder die Hypothese, die verfolgt wurde, tauglich war; nicht absichtlich täuschend, sondern selbst befangen und des freien Ueberblickes beraubt, wegen jener Ansicht, die im Gemüth einmal Platz genommen hatte; aber der Zusammenhang und die Vollständigkeit der historischen Zeugnisse ist es allein, was jedem sichere Garantie über die Frage von der Echtheit der Evangelien zu geben im Stande ist, und dies habe ich daher bei der folgenden Abhandlung eigentlich beabsichtigt.

Ich

Ich werde zu dem Ende zuerst die Nachrichten von den einzelnen Evangelien, so weit sie auf die Echtheit sich beziehn, zusammenstellen; hierauf die Geschichte der Sammlung der Evangelien erzählen, bis auf die Zeit, wo sie allgemein recipirt war, bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts; und zum Beschlufs alles in ein Resultat zusammenfassen. — Zugleich wird von den Evangelien, die in der alten Kirche statt unsrer im Gebrauch gewesen seyn sollen, gehörigen Orts Nachricht ertheilt.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Matthaeus.

Von jenem merkwürdigen Lande, das einst dem Saamen Abrahams verheifsen war, gingen die Männer aus, die bestimmt waren die Lehre vom Kreuz in aller Welt zu verkündigen; alle Lande sind bis auf den heutigen Tag voll der Segnungen, die aus ihrer Arbeit erwuchsen, aber die Schicksale der Männer selbst hat die Geschichte nicht werth geachtet zu berichten. Während die glänzenden Thaten wilder Eroberer mit gröfster Genauigkeit verzeichnet werden, verliert sich die stille, aber für die Ewigkeit bleibende und unvertilgbare Frucht tragende Wirksamkeit eines *Matthaeus* in undurchdringliches Dunkel. — *Matthaeus*, genannt *Levi*, (Matth. 9, 9. ff. Marc. 2, 13 ff. Luc. 5, 27 ff.) war, nach dem

Bericht des Neuen Testaments, der Sohn des Alphaeus, (Marc. 2, 14.) und trat von einem Zollamte, das er bekleidet hatte, unmittelbar in die Zahl der zwölf Jünger ein. In der nächsten Umgebung des Herrn hatte er reiche Gelegenheit zur Beobachtung auf die Reden, Thaten und Schicksale Iesu und als nach der Himmelfahrt die Jünger begannen die Lehre ihres Meisters zu verkündigen, widmete sich Matthaeus vorzugsweise seinen Landsleuten, den Palestinensischen Juden. Erst als er sich bewogen fühlte auch andern Gegenden zu predigen, liefs er seinen Schülern und Zuhörern gleichsam als ein Vermächtnifs sein Evangelium zurück. (Euseb. K. G. III. 24.)

Dieses Evangelium ist es allein, was auch die späteste Nachwelt noch an den heiligen Mann erinnert — von seiner Wirksamkeit ist sonst kein Bericht auf uns herabgekommen.

Nach ganz einstimmigen Berichten des Alterthums nun hatte Matthaeus das Evangelium, welches er seinen Landsleuten zurückliefs, wie es auch am natürlichsten war, in hebräischer Sprache abgefafst, das heifst, wie wir späterhin sehen werden, in dem syrochaldäischen Dialect, den man zur Zeit der Apostel in Judäa redete. Der älteste Zeuge für die Abfassung eines hebräischen Evangeliums von Matthaeus, ist *Papias*, ein Mann, der die Zeiten der Apostel berührte, den *Irenäus* (adv. haer. V. 33.), ἀρχαῖος ἀνήρ, Ἰωάννου ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς nennt. Papias erzählt in den von Eusebius (K. G. III. 39.) aufbehaltnen Fragmenten

seiner Schrift λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις von dem Evangelium des Matthaeus: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος. Es ist Sitte unter den Gelehrten, den Papias als σφόδρα σμικρὸν τὸν νοῦν, wie ihn Eusebius einmal nennt, als unbrauchbaren Zeugen zu verwerfen, und in dieses allgemeine Urtheil stimmt auch Herr *Hug* (Einl. ins N. Test. Theil II. S. 16. 2te Aufl.) ein, um seine unhaltbare Hypothese von einer griechischen Urschrift des Matthaeus aufrecht zu halten. Es ist auffallend, daſs man sich durch das Urtheil des Eusebius hat verleiten lassen, dem Papias die Glaubwürdigkeit in einfachen historischen Berichten abzusprechen. Ganz offenbar ist Eusebius gegen Papias eingenommen wegen seiner groben chiliastischen Vorstellungen, von denen er sogar glaubte, Papias sey Veranlassung, daſs auch andre alte Kirchenlehrer dieselben angenommen hätten. Eusebius (K. G. III. 39. nach der Ausgabe von Stroth S. 180.) sagt nemlich: πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν, τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις. In wie fern dies begründet ist, kann hier nicht näher untersucht werden, so viel ist aber unleugbar, daſs weder dieser Umstand selbst, wenn er sich erweisen lieſse, noch seine Einfältigkeit, einen Grund abgeben kann, ihm in unverfänglichen Berichten den Glauben zu verweigern. — *Hug* bemerkt (a. a. O. S. 17.): das strenge Urtheil des Eusebius über Papias gründe sich nicht bloſs auf den Glauben des Papias an ein tausendjähriges

Reich, sondern auf den gesammten Inhalt seiner Schriften, in denen er ungereimte Parabeln und Lehrvorträge des Herrn für wahr annahm und mehrere andre Fabeleien, worunter sich auch der Chiliasmus befand. Allein dies zugegeben, so ändert es an der Sache gar nichts — dessenohngeachtet kann ein solcher Bericht, wie dieser über Matthaeus, sehr glaubwürdig seyn; es ist hier gar kein Grund denkbar, der eine absichtliche Täuschung irgend wahrscheinlich machen könnte. *Hug* will nun auch nicht, dafs es eine absichtliche Täuschung seyn soll, Papias soll seine Nachrichten von einem hebräischen Text des Matthaeus aus der Schule der Ebioniten erhalten haben — dies folgert der gelehrte Mann aus den letzten Worten des Eusebius im angeführten 39sten Capitel, welche so lauten: ἐκτέθειται δὲ καὶ (Παπίας) ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Allein Eusebius sagt hier ja nicht einmal, dafs Papias das Evangelium der Hebräer gebraucht habe — er sagt nur, Papias thue einer Geschichte Erwähnung, die im Hebräerevangelium stehe, aber ob Papias sie daraus entnommen habe, oder aus der Tradition, bleibt unbestimmt. Die Art, wie Eusebius sich ausdrückt, macht aber eher das Letztere wahrscheinlich; — Papias führt eine Geschichte an, die im Evangelium der Hebräer vorkommt; hätte Papias sie nach dem Urtheil des Eusebius aus dem Evangelium der Hebräer entlehnt, so würde er natürlich gesagt haben: er führt eine Geschichte aus dem Evangelium καθ'

ἑβραίους an, wie er es eben vorher vom ersten Briefe des Johannes und Petrus sagt.

Allein überdiefs ist die Angabe des Eusebius: ἣν τὸ καθ' ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει ein sehr unsicherer Ausspruch. Es ist mehr als wahrscheinlich, dafs Eusebius das Evangelium der Hebräer gar nicht gekannt hat aus eigner Anschauung. Er citirt dasselbe nirgends, verräth durch nichts, dafs er es näher als dem Titel nach kannte und läfst uns sogar in der Stelle K. G. III. 36. ziemlich deutlich sehen, dafs er die Schrift nicht kannte. Er bemerkt, dafs in dem Briefe des Ignatius ad Smyrn. c. 3. die Stelle: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον stehe. Von wo diese Stelle entnommen sey, sagt Eusebius, wisse er nicht — nach *Hieronymus* (de vir. illustr. s. v. Ignatius) stand sie aber im Evangelium juxta Hebraeos, folglich kann Eusebius das Evangelium nicht aus eigner Anschauung gekannt haben. — So viel nur zur Widerlegung der Bemerkung des Herrn *Hug*; der Verfolg wird zeigen, dafs die ganze Frage ihre Bedeutung verliert, wenn das Verhältnifs zwischen Matthaeus und dem Evangelium der Hebräer gehörig bestimmt seyn wird. Ich merke nur noch an, dafs die Partheilichkeit des Eusebius gegen Papias sich am grellsten in der Behauptung offenbart, dafs Papias kein Schüler des Evangelisten Johannes gewesen sey, wie Irenaeus ausdrücklich berichtet. Ich werde da, wo vom Evangelium Johannis die Rede seyn wird, diese Behauptung des Eusebius zu widerlegen suchen.

Papias also, ein in unverfänglichen historischen Angaben völlig glaublicher Schriftsteller, berichtet vom Evangelium des Matthaeus, es sey in hebräischer Sprache geschrieben, oder vielmehr, Papias berichtet, was ein älterer Zeuge, der *Presbyter Johannes*, erzählt hatte. Dieser hatte aufser der angegebenen Erzählung vom Matthaeus auch über *Marcus* Bericht ertheilt und folglich können wir voraussetzen, dafs er kein anderes als unser Evangelium gemeint hat, weil dasselbe schon in einem Verband mit Marcus erscheint.

Mit dieser ältesten Nachricht des Papias stimmen nun alle folgenden Nachrichten überein. *Pantaenus*, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte, war Lehrer der Alexandrinischen Kirche, Vorgänger des Clemens von Alexandrien. Dieser Mann machte eine Missionsreise und soll bis zu den Indern gekommen seyn. Er fand auf dieser Reise Christen, die ihre Erkenntnifs den Bemühungen des Apostels *Bartholomaeus* verdankten, der ihnen das hebräische Evangelium des Matthaeus hinterlassen hatte. (Euseb. K. G. V. 10. τὴν τοῦ Ματθαίου γραφὴν ἑβραίων γράμμασι.) Dieses Zeugnifs des Pantaenus ist ein ganz unabhängiges und wird dadurch sowohl wichtig, als auch besonders durch die äufsern Verhältnisse, die die Angabe so sehr wahrscheinlich machen. Nemlich das Indien, was *Pantaenus* berührt haben soll, ist ohne Zweifel das südliche Arabien (Homerien); hier lebten bekanntlich viele Juden, unter ihnen hatte Bartholomaeus wahrscheinlich das Christenthum verkündigt, und ihnen das in ihre

Muttersprache abgefaſste Evangelium des Matthaeus mitgetheilt.

Irenaeus (adv. haer. III. 1. Euseb. K. G. V. 8.) erklärt dasselbe — Matthaeus habe τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ für die Hebräer sein Evangelium geschrieben. Das Zeugniſs des Irenaeus glaubt *Hug* dadurch zu entkräften, daſs er sagt, es sey keine selbstständige Nachricht — Irenaeus verdanke sie bloſs dem Papias. Allein dies ist eine völlig unerweisliche Annahme, denn Irenaeus erwähnt des Papias mit keinem Wort bei der angeführten Stelle; daraus, daſs Irenaeus seine Schriften kannte und schätzte, folgt doch nicht sogleich, daſs er eine Nachricht, die er mit ihm gemein hat, aus ihm entlehnte? Es läſst sich höchstens die M ö g l i c h k e i t behaupten, daſs Irenaeus diese Nachricht aus den Schriften des Papias entlehnt habe — aber grade so möglich ist es, daſs Irenäus selbstständig davon unterrichtet war, daſs das Evangelium Matthaeus ursprünglich griechisch geschrieben war; und wegen der allgemeinen Uebereinstimmung aller Kirchenväter ist dies sogar wahrscheinlicher.

Der gröſste Critiker unter den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte, *Origenes*, wuſste gleichfalls, daſs Matthaeus ursprünglich hebräisch abgefaſst war; er sagt, es sey τοῖς ἀπὸ 'Ιουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμενόν. Er berichtet es überdieſs als eine allgemeine, in der Tradition verbreitete Angabe (Euseb. K. G. VI. 25.), die aber zugleich sowohl begründet war, daſs Origenes kein Bedenken trug, auch an andern Stellen seiner Schriften vom

hebräischen Matthaeus zu reden (Comm. in Joh. T. VI. 17. Opp. Vol. IV. p. 132. edit. de la Rue).

Dasselbe berichtet auch *Eusebius* von Caesarea für seine Person. K. G. III. 24. schreibt er: Ματθαῖος τε γὰρ πρότερον ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Dasselbe deutet er an der schon angeführten Stelle K. G. V. 10. an, wo vom Pantaenus die Rede ist und hinzugesetzt wird: das hebräische Evangelium des Mattheaus habe sich bis auf die Zeit des Pantaenus erhalten; woraus erhellt, daſs Eusebius ein solches vorausgesetzt hat.

Epiphanius redet sehr oft vom hebräischen Urmatthaeus (Haer. XXIX. 9. XXX. 3. LI. 5.) und wenn gleich auf seine Stimme an und für sich nicht viel Gewicht zu legen ist, so dient sie doch zur Bestätigung, daſs man auch zur Zeit des Epiphanius nicht anders glaubte, als Matthaeus habe sein Evangelium hebräisch abgefaſst.

Desto bedeutender ist aber endlich die Stimme des *Hieronymus*, dieses groſsen, gelehrten Kenners der biblischen Literatur. Er schreibt in seinem Buch de viris illustribus über Matthaeus: primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit. Quodquis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. An einer andern Stelle (Proleg. in Matth. Opp. Tom. IV. p. 3. edit. Martianay.) schreibt *Hieronymus*: Matthaeus primus evangelium

in Judaea Hebraeo sermone edidit, ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis et nequaquam legis umbram succedente evangelii veritate servabant. Aufserdem erklärt er sich noch an folgenden Stellen: Epist. ad Damasum Tom IV. p. 148. ad Hebidiam ibid. p. 173. Comm. in Jes. Opp. Tom. III. p. 63. Comm. in Oseam ibid. p. 1311. für einen hebräischen Grundtext des Matthaeus. Immer redet er davon als von einer ganz ausgemachten Sache, die keinem Zweifel unterläge; nirgends spricht er blofs als von einem Gerücht oder einer gehaltlosen Tradition über diesen Gegenstand.

Gegen diese grofse Menge entscheidender Zeugnisse für die hebräische Abfassung des Matthaeus, hat man nun eigentlich kein einziges für die Annahme, dafs das Evangelium griechisch geschrieben sey, denn das einzige, was man dafür mit einigem Schein hat geltend machen wollen, ist bei näherer Betrachtung nicht zu gebrauchen. In dem Commentar des *Eusebius* über die Psalmen, der sich in Montfaucon's collectio patrum graec. findet, steht bei der Stelle Ps. LXXVIII. 2. ἀντὶ τοῦ· φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς, ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται, εἰπών· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς. Diese Stelle haben manche Gelehrte, und neuerlich noch *Hug* (Einl. ins N. Test. Th. II. S. 20.), so erklärt: dafs sie die οἰκεία ἔκδοσις von einer eignen, selbstständigen griechischen Uebersetzung nahmen, die Matthaeus sollte gemacht haben, woraus denn allerdings folgen würde, dafs er sein Evangelium grie-

chisch geschrieben habe. Allein diese Erklärung der Worte ist auch schwerlich die richtige. Ἔκδοσις bedeutet erstlich niemals Uebersetzung, sondern Textesrecension und dann ist ja das οἰκεῖος durch das vorhergehende: ἑβραῖος ὢν deutlich genug bestimmt, als das Vaterländische des Matthaeus bezeichnend, nicht das Persönliche des Evangelisten. Man kann also die Worte nicht wohl anders fassen, als so, daſs Eusebius sagt: Matthaeus habe als Hebräer seine vaterländische Textesrecension gebraucht, die den Sinn ausdrücke: ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς, wie der hebräische Grundtext אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם auch hat. — Sollte aber ἔκδοσις hier Uebersetzung heiſsen können, so würde doch wegen der bestimmten Beziehung des οἰκεῖος auf das ἑβραῖος ὢν, am nächsten liegen, mit *J. D. Michaelis* (Einl. in die göttl. Schriften des Neuen Bundes 4te Aufl. S. 976.) einen Targum zu denken, der gemeint sey; zu der Annahme, daſs Eusebius hier dem Matthaeus eine griechische Uebersetzung zuschreibt, ist doch gar kein triftiger Grund. — Man bringt auch durch eine solche Annahme Eusebius ohne Noth mit sich selbst in Widerspruch, denn an mehrern Stellen (K. G. III. 24. V. 10.) redet er ganz unumwunden von der Abfassung des Matthaeus in hebräischer Sprache. *Hug* glaubt freilich diesen Widerspruch, der nach seiner Erklärung der Stelle in dem Commentar über die Psalmen, mit an den angeführten Stellen aus der Kirchengeschichte entsteht, dadurch zu heben, daſs er sagt: Eusebius gebe (K. G. III. 24.) nicht seine

Meinung an, sondern schlöfse nach Autoritäten ab. Allein wäre seine Privatmeinung von der allgemeinen verschieden gewesen, so würde er dies doch schwerlich verschwiegen haben; dann aber konnte unmöglich ein Abschliefsen nach Autoritäten statt finden, da er vor der Stelle K. G. III. 24. noch der Abfassung des Matthaeus in hebräischer Sprache keiner Erwähnung gethan hatte. Er gibt offenbar seine eigne Meinung, die mit der allgemeinen zusammenfiel, an; und die Stelle aus dem Commentar über die Psalmen, kann mindestens nichts dagegen beweisen.

Hiernach also können wir sagen, dafs **nicht ein einziges Zeugnifs für die Behauptung vorhanden ist, dafs Matthaeus sein Evangelium griechisch, während alle Kirchenväter einstimmig erzählen, dafs er es hebräisch schrieb.** Wollen wir überhaupt der Stimme der Kirche etwas einräumen, so mufs eine solche Uebereinstimmung durchaus anerkannt werden; wir haben kaum ein Zeugnifs für die Existenz des Matthaeus, wenn wir leugnen wollen, dafs sein Evangelium hebräisch geschrieben ward. Selbst wenn man sich aus innern Gründen genöthigt sähe einen griechischen Matthaeus anzuerkennen (was aber keineswegs der Fall ist; denn selbst das Bedeutendste, was sich hier anführen läfst, die alttestamentischen Weissagungen, die im griechischen Text sehr selbstständig behandelt zu seyn scheinen, ist ohne grofses Gewicht —), selbst dann wären die angeführten

Zeugnisse zwingend, um anzunehmen, daſs Matthaeus aufser dem Griechischen ein Hebräisches Evangelium geschrieben habe.

Ist nun aber das Evangelium zuerst in den Händen der Judenchristen zu denken, so ist nichts natürlicher, als daſs wir den Spuren desselben unter den Gläubigen aus der Beschneidung zuerst nachgehn. — Zugleich sehen wir uns aber genöthigt, auch von der Geschichte der Judenchristen manches zu berühren, weil diese nicht selten Licht auf die Schicksale des Evangeliums werfen.

Das ganze kirchliche Leben, was sich in der ältesten christlichen Kirche uns darstellt, bewegt sich eigentlich in den Gemeinen, die aus den Heiden für das Reich Gottes gewonnen waren. Nach der groſsen Weissagung: von Morgen und Abend, von Mittag und Mitternacht werden sie kommen und mit Abraham zu Tische sitzen, die Kinder des Reichs aber werden hinausgestoſsen in die äuſserste Finsterniſs — bildeten sich durch die unermüdlichen Arbeiten des groſsen Reichs Gottes, des Apostels Paulus, in den Hauptstädten der Heidenwelt, in Ephesus, Corinth, Rom, Antiochia, die Centralpunkte, von wo aus sich die neue Lehre, als ein frisches, kräftiges Lebenselement durch alle Glieder der erstorbenen Welt verbreitete. — Wie damals alle Völker zu einem Ganzen vereinigt erschienen in dem ungeheuern römischen Reich, so war auch den Gebildeten aller Nationen dieselbe Sprache verständlich und geläufig — die Griechische. Diese Sprache bot

sich also von selbst den Christen als Bindemittel an, wodurch Umgang und Verkehr auch zwischen den getrenntesten und entferntesten Gemeinen möglich ward.

Was an Juden im Auslande lebte, war gleichfalls im Besitz der griechischen Sprache und bei den freiern und laxern Gesinnungen dieser Juden, in Beziehung auf die jüdischen Riten, flofs, was sich von ihnen unter dem Panier des Kreuzes zusammenfand, mit in das grofse, rege Leben hinein, was sich früh unter den aufblühenden Gemeinen bildete. Aber ausgeschlossen gleichsam, und wie getrennt und abgeschieden von der grofsen griechisch-christlichen Welt, erscheinen uns die Häufchen von Judenchristen, die sich in Jerusalem, Judäa, Galilaea sammelten; wir wissen von diesen Gemeinen in Palestina, die dem Mittelpunkte, von dem alles christliche Leben entquoll, so nahe liegen, so gut wie nichts, während von den fern liegenden manche Kunde zu uns herübergedrungen ist.

Zum Theil hatte diese Abgeschiedenheit der Palestinensischen Christen wohl ihren Grund in der Sprache, welche sie vom Verkehr mit den griechischen Gemeinen ausschlofs. Man verstand zwar ohne Zweifel in Jerusalem und allen gröfsern Städten Syriens und Palestina's hinreichend griechisch — aber eben so gewifs verstand man auch wohl auf dem flachen Lande und in den kleinen Städten nichts als die Landessprache, und nach der Zerstörung von Jerusalem haben wir uns doch eben die Christen-

häuflein in kleinen Städchen und auf dem Lande zu denken.

Indeſs kann freilich die Sprache nicht wohl der einzige oder auch nur wesentlichste Grund ihrer Isolirung gewesen seyn; die Hauptsache lag ohne Zweifel darin, daſs sich die Palestinensischen Gemeinen selbst isolirten, indem sie auch noch als Christen in der Nähe des Tempels und der heiligen Stadt in dem geheiligten Kreise ihrer Cerimonien blieben, denselben übertriebnes Gewicht beilegten und sich selbst von den Heidenchristen zurückzogen; von der andern Seite aber auch wieder die Heidenchristen die Gesetzbeobachter als jüdisch Gesinnte verachteten. — Diese äuſsere Form, die freilich auch wohl bei vielen mit einer innern Verkehrtheit vereinigt seyn mochte, muſste nothwendig die Judenchristen stark von der Heidenwelt getrennt halten; auf jeden Fall aber hat der Nichtgebrauch der griechischen Sprache unter den Palestinensischen Judenchristen wohl veranlaſst, daſs so wenig Nachrichten von denselben auf uns gekommen sind, indem die meisten Schriftsteller, denen wir Nachrichten über die alte Zeit verdanken, der hebräischen oder aramaeischen Sprache unkundig waren.

In den Schriften des Neuen Testaments markirt sich schon unter den Judenchristen sehr entschieden eine Parthei, die darauf ausging das ganze Ritualgesetz auch den von den Heiden bekehrten Christen aufzulasten; eine andre Parthei war milder gesinnt, diese behielt bloſs für die gebornen Juden die Beo-

bachtung des Mosaischen Gesetzes bei, den Heiden sahen sie aber nach. Diese mildere, dem Evangelischen Geist geziemende Ansicht erhoben auch die Apostel in Beziehung auf die Heiden zum Gesetz auf dem sogenannten Apostelconcil; die Heiden sollten nur wie die Proselyten betrachtet seyn. Indeſs ging doch auch jene strengere Ansicht noch unter einer beträchtlichen Anzahl von Judenchristen fort; so lange der Tempel und die heilige Stadt unversehrt waren, erschien wohl der Mehrzahl der Judenchristen das Gesetz als etwas höchst Wichtiges und Wesentliches; erst die Vernichtung der Stadt und des Tempels führte eine Sichtung der Judenchristen mit sich.

Als Jerusalem und der Tempel in Trümmer versank, flohen die Christen nach Pella (Euseb. K. G. III. 5. Epiph. de pond. mens. T. II. p. 117.) jenseits des Jordans und kehrten wohl nur zum Theil wieder zurück — wenigstens finden wir in spätrer Zeit eben in der Gegend von Pella Gemeinen von Judenchristen (Epiph. haer. XXIX. 7.), die ohne Zweifel von diesen Jerusalemischen Flüchtlingen abstammen. Die Gemeine, die sich in dem neuerwachsenden Jerusalem wieder bildete, muſste im Anfange des zweyten Jahrhunderts von neuem flüchten, wegen der Unruhen des Barchochba und das Gesetz des Hadrian, daſs kein Jude in der neuerbauten Aelia wohnen solle, erlaubte auch den, das Mosaische Gesetz beobachtenden Christen nicht dahin zurück zu kehren. Viele freier gesinnte Judenchristen gaben

nun

nun die Beobachtung des Gesetzes auf — nachdem funfzehn Bischöfe aus der Beschneidung der Gemeine von Jerusalem vorgestanden hatten, wählten die Christen in Aelia einen gebornen Heiden, *Marcus*, zum Vorsteher (Euseb. K. G. IV. 5. 6.), schlossen sich mit den Römischen Colonisten, die Aelia bevölkerten, zusammen und verloren sich in der allgemeinen Kirche. — Die strenger gesinnten Judenchristen aber und die in kleinern Städten und auf dem Lande Lebenden, wo ihnen zur Aufgebung der Gesetzbeobachtung keine Zumuthung gemacht ward, hielten die jüdischen Cerimonien fest, bekamen aber eben dadurch ein sectenartiges Ansehen, weil die ganze übrige Christenheit das Gesetz als erfüllt aufgegeben hatte, und dies, in Verbindung mit ihrer beschränkten Lage und ihrer Abgelegenheit, setzte sie fast in völlige Isolirtheit und Abgeschiedenheit von der allgemeinen Kirche; woher man sich erklären mufs, dafs so wenige richtige Begriffe von der Stellung dieser Judenchristen unter den Lehrern der allgemeinen Kirche in Umlauf waren.

Die beiden ältesten Kirchenväter, die einer Secte von Judenchristen, unter dem Namen der Ebioniten Erwähnung thun, sind *Irenaeus* und *Tertullianus*. — Der erstere gibt folgendes von ihnen an: qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum, ea autem quae sunt erga Dominum consimiliter *) ut Cerinthus et Carpocrates opi-

*) Ich habe die Conjectur consimiliter, statt der Lesart non similiter in den Text aufgenommen. Der Zusammen-

nantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes (Iren. adv. haer. I. 26.) Dafs sie blofs das Evangelium Matthaei gebrauchen, bemerkt *Irenaeus* noch adv. haer. III. 11. (p. 220. edit. Grab.) und über ihre Ansicht von der Person Christi erklärt sich der Kirchenvater in der Stelle V, 1. (ibid. p. 394.) genauer dahin: non intelligere volunt, quoniam Spiritus S. advenit in Mariam et virtus altissimi obrumbravit eam. Sie hielten also Christus für fleischlich von Joseph gezeugt, wie es Irenaeus III, 24. ausdrücklich sagt: ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι φάσκουσι.

Ganz auf dieselbe Weise schildert *Tertullianus* die Ebioniten und vielleicht verdankt er seine Nachrichten nur dem Irenaeus, dessen Schriften er gelesen hatte. *) — De carne Christi c. 14. sagt er: Ebion Jesum nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et Dei filium constituit. Und de praescr. adv. haer. c. 33. 48. schildert er die Anhänger Ebions als observatores et defensores circumcisionis et legis — grade wie *Irenaeus* (I. 26.) sagt: circumciduntur et perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem.

Nach dem Bericht dieser beiden Kirchenväter waren es also besonders zwei Puncte, welche die

hang erfordert es durchaus, oder man müfste die Negation auslassen.

*) Tertullian. adv. Valentin. c. 5. wo *Irenaeus* — omnium doctrinarum curiosissimus explorator heifst.

Ebioniten characterisirten; einmal die Beobachtung des Gesetzes und zweitens ihre untergeordnete Auffassung der Würde Christi. In wie fern aber die Judenchristen überhaupt, in diese Lehrsätze der sogenannten Ebioniten einstimmten, und wie sie über den Werth und die Wichtigkeit ihrer Gesetzbeobachtung gedacht haben, darüber geben uns *Irenaeus* und *Tertullianus* keine weitern Aufschlüsse — sie hielten ohne Zweifel alle das Gesetz beobachtenden Juden unter dem Namen Ebioniten befaſst. Desto gründlicher belehrt uns hierüber *Justinus Martyr*, dessen Zeugniſs noch besonders dadurch gewichtig wird, daſs er selbst in der Nähe der Gemeinen der Judenchristen geboren war *) und also die sicherste Kunde von ihnen haben konnte.

Von dem Namen Ebioniten weiſs Justinus nichts — er schildert nur die unter den Christen aus der Beschneidung herrschenden Vorstellungen von dem Werth des Mosaischen Gesetzes und seiner Beobachtung. Im Dial. cum Tryph. Judaeo p. 266. (edit. Paris. 1636. fol.) erklärt der Märtyrer — es gebe eine Classe von Judenchristen, die durchaus für jeden, auch für die gläubig gewordenen Heiden, die Beobachtung des Cerimonialgesetzes forderten und deshalb mit Christen, die es nicht beobachteten, der alten Strenge gemäſs gar nicht umzugehen wagten.

*) *Justinus* war nach seiner eignen Angabe (Apol. maj. init.) ὑπὸ Φλαουΐας νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης. Flavia Neapolis war das alte Sichem.

(μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες.) Eine zweite Classe aber beobachtete zwar für sich das Gesetz, aus Schwäche (διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης); forderten aber keinesweges dasselbe von den Heidenchristen, sondern gingen unbedenklich mit ihnen um. — Hiernach zeigt sich also schon eine Spaltung unter den Judenchristen zu Justinus Zeit, und die, welche nach *Irenaeus* (I. 26.) Paulus für einen Abtrünnigen hielten, konnten nur jener strengern Parthei angehören; die Vertheidiger der zweiten Ansicht konnten aber den Apostel Paulus achten, wiewohl sie selbst das Gesetz hielten.

In Beziehung auf den zweiten Punkt — die Ansicht der Judenchristen von der Person Christi, stimmt die Relation des *Justinus* mit den Nachrichten des Irenaeus und Tertullianus. Es gibt Menschen, sagt er (dial. c. Tryph. Jud. p. 267. 268.), die bekennen, daſs Jesus der Christ ist, und ihn für einen Menschen von Menschen erzeugt halten. Tryphon erklärt auch, daſs diese Vorstellung den über die Person des Messias bei den Juden herrschenden Ansichten völlig gemäſs sey: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Nach dieser Vorstellung war der Messias ein von Gott ausgewählter (κατ' ἐκλογὴν l. c. p. 267.) und durch die Salbung des Geistes zu seinem Amt tüchtig gemachter Mensch, was die Ebioniten bei Jesus bei der Taufe im Jordan als vollzogen ansahen.

Allein daſs auch diese Ansicht keineswegs allen Judenchristen gemein war, wenn gleich sehr viele

unter ihnen sie theilen mochten, weil sie den jüdischen Vorstellungen vom Messias so verwandt war — das beweifst uns *Origenes*, der bestimmt zwei Ansichten über die Person Christi unter den Judenchristen unterscheidet (Comm. in Matth. Tom. XVI. Opp. Vol. III. p. 733. edit. de la Rue.). Einige lehrten, wie die Ebioniten des Irenaeus und des Tertullianus, Jesus sei blofser Mensch und von Joseph und Maria erzeugt; andre dagegen lehrten, er sei von Maria und dem heiligen Geiste gezeugt (ἐκ Μαρίας μόνης καὶ τοῦ θείου πνεύματος). Die Vertheidiger beider Ansichten fafst Origenes aber unter dem Ausdruck ἐβιωναῖοι zusammen. Cont. Cels. Lib. V. (Opp. Vol. I. p. 625.) schreibt er: οἱ ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτως γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. Und ebendaselbst p. 628. spricht Origenes von ἀμφοτέροις ἐβιωναίοις, wo er offenbar auf die Stelle p. 625. zurückweist.

Setzen wir hier nun voraus, wie wir es mit gutem Grund können, dafs dieselben unter den Judenchristen, die reinere Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Gesetzbeobachtung hatten, auch die würdigern Vorstellungen von der Person Jesu hegten, so finden wir, dafs unter den Judenchristen zwei wesentlich verschiedne Richtungen statt fanden und dafs sie bald zusammen Ebioniten hiefsen, wie bei Origenes, der (cont. Cels. Lib. III. p. 385.) ganz allgemein sagt: ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι — bald blofs die strengere judaisirende Parthei, wie bei Irenaeus und Ter-

tullianus und an andern Stellen auch bei Origenes, denn er bleibt sich im Gebrauch des Ausdrucks nicht consequent (Vergl. Orig. in Jerem. Homil. XVIII. Opp. Vol. III. p. 254. In Lucam Homil. XVII. ibid. p. 952.). Diese Letztere war indefs wohl der gewöhnlichere Gebrauch des Worts, obgleich man bei den wenigsten Kirchenvätern Kenntnifs von diesem Unterschied unter den Judenchristen voraussetzen darf; alle Gesetzbeobachter erschienen ihnen als Ketzer. Auch ist wohl zu bezweifeln, dafs der Ausdruck Ebioniten ganz allgemein verbreitet war; *Clemens von Alexandrien* wenigstens kennt diesen Namen nicht, scheint aber unter den περατικοῖς dieselben zu verstehen, die sonst Ebioniten heifsen (Vergl. Clem. Alexandr. Strom. Lib. VII. p. 900. edit. Potteri. Mosheims institt. major. p. 469.).

Wie wenig feste und begründete Nachrichten über die Judenchristen die drei ersten Jahrhunderte an die Hand geben mufsten, sieht man am deutlichsten aus den Berichten des *Eusebius von Caesarea.* Dieser Kirchenvater lebte in der Nähe der Gemeinen der Judenchristen, hatte die Berichte seiner Vorgänger gelesen und drückt sich doch höchst allgemein und zum Theil unrichtig über ihre Lehren aus. In seiner Kirchengeschichte (VI. 17.) nennt er die Secte der Ebioniten eine αἵρεσις τῶν τὸν Χριστὸν ἐξ Μαρίας καὶ Ἰωσὴφ γεγονέναι φασκόντων, ψιλόν τε ἄνθρωπον ὑπειληφότων αὐτόν — wie wenn alle Ebioniten so lehrten. An der Hauptstelle K. G. III. 27. spricht er sich freilich etwas genauer aus und unterscheidet wie Origenes zwei Clas-

sen, von denen die eine Christum für einen Menschen erklärte (ἐξ ἀνδρός τε κοινωνίας καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον), die andere die übernatürliche Zeugung annahm (ἐκ παρθένου καὶ πνεύματος ἁγίου). Indefs, setzt Eusebius hinzu, wären doch auch diese darin von der reinen Lehre abgewichen, dafs sie die Präexistenz Christi geleugnet hätten (οὐχ ὁμολογοῦντες προϋπάρχειν αὐτὸν, Θεοῦ λόγον καὶ σόφιαν ὄντα). Allein wie viel Wahrheit in dieser Bemerkung liege, wollen wir hier dahin gestellt seyn lassen — wir werden später sehen, dafs keineswegs die eine Parthei die Präexistenz Christi leugnete; wenn gleich damit nicht geleugnet werden soll, dafs Eusebius wirklich von Einzelnen hörte, dafs sie zwar die übernatürliche Zeugung, aber nicht die Präexistenz und Göttlichkeit Christi annahmen. Undenkbar ist es aber auch nicht, dafs Eusebius eigenmächtig den Schlufs machte, dafs sie die Gottheit Christi nicht anerkannten; wie er gleich im folgenden (K. G. III. 27.) sagt: beide Partheien hielten die Gesetzesbeobachtung fest, ohne den wesentlichen Unterschied anzumerken in den Ansichten beider Classen in diesem Punct. Eben so wirft er auch beiden Classen mit grofsem Unrecht vor, sie verwürfen Paulus und betrachteten ihn als einen ἀποστάτην τοῦ νόμου — es geht dies ohne allen Zweifel nur auf die eine crassere Parthei, die aber wie von Eusebius, so auch von Origenes und den andern nicht sorgfältig geschieden wird; zum Theil wohl deshalb, weil eigentlich keiner unter den Kirchenvätern gründliche, auf eigner Anschauung basirte

Kunde von diesen in Abgeschiedenheit lebenden Christengemeinen zu geben hatte; dann aber auch vielleicht, weil die Ansichten, die in ihnen herrschten, gar nicht so fest fixirt waren und daher in manchen Individuen sich berührten und nur in den Extremen in ihrer wesentlichen Differenz hervortraten.

Zuletzt führt *Eusebius* in der angegebenen Stelle (III. 27.) noch an, diese sogenannten Ebioniten, unter welchem Ausdruck nun die verschiedenen Richtungen zusammengefaſst werden, gebrauchten allein das Evangelium καθ' ἑβραίους. Dieses Evangelium hatte Eusebius kurz zuvor (K. G. III. 25.) unter die Antilegomenen gestellt, mit dem Zusatz: ᾧ μάλιστα ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Er unterschied dies Evangelium also vom Matthaeus, den er in demselben Capitel unter die Homologumenen stellt. Oben bemerkte ich schon, daſs *Irenaeus* den Ebioniten das Evangelium des *Matthaeus* zuschrieb (adv. haer. I, 26. III, 11.), was bei den hebräisch redenden Christen in seiner hebräischen Urgestalt im Gebrauch seyn sollte — folglich sehen wir uns genöthigt, hier erst den anderweitigen Spuren des Evangeliums der Hebräer vor Eusebius nachzugehn, um die Lösung dieses Widerspruchs zu suchen.

Nach *Eusebius* (K. G. III. 39. fin.) enthielt das Evangelium καθ' ἑβραίους eine Geschichte περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου. Eusebius bemerkte, daſs *Papias* dieser Geschichte Erwähnung gethan hätte, aber, wie ich oben schon anführte, ohne ausdrücklich zu sagen, er habe sie aus der ge-

nannten Quelle entlehnt. Ueberdieſs bemerkte ich, ist auch sogar zweifelhaft, ob diese Erzählung zur Zeit des Eusebius in dem Evangelium der Hebräer stand, weil er das Evangelium selbst wahrscheinlich nicht gelesen hatte (K. G. III. 36.).

Unter den ältesten Schriftstellern, von denen wir mit Sicherheit wissen, daſs er das Evangelium der Hebräer benutzte, steht der berühmte *Hegesippus* oben an. Dieser merkwürdige alte Kirchenlehrer war ein Israelite von Geburt (Euseb. K. G. IV. 22.) und wir finden daher das Evangelium καθ' ἑβραίους bei ihm ganz am rechten Ort, da Eusebius (K. G. III. 25.) es bei allen Christen aus dem Volke Israel im Gebrauch seyn läſst. Hegesippus gehörte übrigens zu jener edlern Secte von Judenchristen und ward allgemein als völlig rechtgläubig angesehen — er hatte eine sehr geschätzte Schrift verfaſst, worin er die ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος gesammelt hatte und überdieſs lebte er geraume Zeit unter Anicetus, Soter und Eleutherus in der römischen Kirche (Euseb. K. G. IV. 8.). — Von diesem ehrwürdigen alten *Hegesippus* berichtet nun Eusebius (K. G. IV. 22.): ἔκ τε τοῦ καθ' ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησι. Daſs τὸ Συριακόν kein andres ist als das Evangelium der Hebräer, geht klar aus einer Stelle des *Hieronymus* hervor (adv. Pelag. III. 1.), wo es heiſst: evangelium juxta Hebraeos, quod C h a l d a i c o S y r o q u e s e r m o n e scriptum est. Näheres über die Beschaffenheit dieses von Hegesippus gebrauchten Evange-

liums läſst sich aber leider nicht angeben, weil in den, aus den Werken des Hegesippus erhaltnen Fragmenten nichts aus dem Evangelium vorkommt. Nur in einem Fragment, das *Stephanus Gobaras* bewahrt hat (bei *Photius* bibl. cod. 232.), citirt Hegesippus Matth. 13, 16. μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα. Auſserdem findet sich nur noch bei *Eusebius* (K. G. III. 19.) in einem Fragment des Hegesippus eine Stelle, worin die Furcht des Domitian vor dem kommenden Christus mit der Furcht des Herodes verglichen wird, was eine Bekanntschaft mit dem zweiten Capitel des Matthaeus vorauszusetzen scheint.

Clemens von Alexandrien citirt eine Stelle mit der ausdrücklichen Angabe ἐν τῷ καθ' ἑβραίους εὐαγγελίῳ γέγραπται, die sich in unserm Matthaeus weder, noch sonst in unsern Evangelien findet. Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται (Clem. Alex. Opp. Strom. II. p. 453. edit. Potteri.).

Ferner haben wir noch Nachrichten von dem bekannten Uebersetzer des A. Testaments *Symmachus*, einem Ebioniten, von dem Eusebius ὑπομνήματα las, in denen er die Sätze seiner Secte vertheidigte. Nach der bestimmten Angabe des Eusebius gehörte dieser Symmachus zu jener Parthei, die behaupteten, Χριστὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγονέναι καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι. — Ueber die Schriften des *Symmachus* drückt sich nun *Eusebius* so aus: ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον, τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν (Euseb. K. G. VI. 17.). Die Redensart ἀποτείνεσθαι πρός

τι kann man hier nicht wohl anders fassen, als streiten, disputiren gegen das Evangelium des Matthaeus, wie es auch *Valesius* zu der Stelle verstanden haben will. *Rufinus* übersetzt: in quibus conatur de evangelio secundum Matthaeum autoritatem suae haereseos confirmare. — Nach der Relation des *Hieronymus* aber hatte Symmachus einen Commentar über das Evangelium des Matthaeus geschrieben (De viris illustr. s. v. Origenes.); was mit Eusebius nicht zu stimmen scheint, so dafs diese Nachricht vom Symmachus für sich auch keinen Aufschlufs über das Evangelium verschafft. Wir kommen aber später wieder auf diese Stelle zurück.

Der Schriftsteller, der noch am ausführlichsten unter den Vätern vor Eusebius vom Evangelium der Hebräer redet, ist *Origenes*. Er führt folgende zwei Stellen aus demselben an. Tract. in Matth. VIII. über Matth. 19, 19. Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad autoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Dixit, inquit, ad eum alter divitum: magister quid bonum faciens vivam? Dixit ei: homo leges et prophetas fac. Respondet ad eum: feci. Dixit ei: vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei et dixit ad eum Dominus: quomodo dicis legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut te ipsum et ecce multi fratres tui, filii Abrahae

amicti sunt stercore, morientes prae fame et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo, sedenti apud se, Simon, fili Joanne, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.

Die zweite Stelle, die *Origenes* aus dem Evangelium der Hebräer citirt, lautet: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ (Comm. in Jerem. homil. XV. Opp. Vol. III. p. 224. Comm. in Johann. Tom. II. Opp. Vol. IV. p. 63. edit. de la Rue.).

Uebersehen wir nun diese Spuren des Evangeliums der Hebräer in den drei ersten Jahrhunderten, so müssen wir sagen, dafs eigentlich nur die Nachrichten von den beiden Alexandrinern *Clemens* und *Origenes* zu gebrauchen sind — alle übrigen Nachrichten können erst von oben her einen Zusammenhang gewinnen. Grade so ist es mit der Behauptung, dafs in den Ignatianischen Briefen das Evangelium der Hebräer benutzt seyn soll. Ignatius epist. ad. Smyrn. c. 3. citirt die Stelle: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. *Eusebius* wufste nicht, dafs diese Stelle im Evangelium der Hebräer stand (K. G. III. 36.), weil er dasselbe wahrscheinlich aus eigner Ansicht gar nicht kannte. Aber *Hieronymus* in seinem Catalogus, wo er von *Ignatius* handelt, sagt, diese Stelle befinde sich im Evangelium der Hebräer. Hieran zu zweifeln ist durchaus kein Grund, allein ob *Jgnatius* die Stelle aus diesem

Evangelium entnommen habe, ist eine andre Frage; besonders wird die Sache dadurch sehr unsicher, dafs dieselbe Stelle auch in andern Schriften stand, zum Beispiel in der sogenanten διδαχὴ Πέτρου (vergl. Orig. περὶ ἀρχῶν in der praefatio. Opp. Vol. I. p. 49.). Es ist daher grade soviel Wahrscheinlichkeit, dafs *Ignatius* die Stelle aus dieser, als aus einer andern Schrift entnahm, oder dafs sie in beide aus der Tradition flofs.

Wir können also in den drei ersten Iahrhunderten aufser dem Judenchristen Hegesippus, k e i n e n e i n z i g e n K i r c h e n l e h r e r namhaft machen, d e r d a s E v a n g e l i u m der H e b r ä e r n u r g e k a n n t h ä t t e, a l s d i e z w e i A l e x a n d r i n e r, C l e m e n s u n d O r i g e n e s — von der Ausdehnung des Gebrauchs des Evangeliums läfst sich viel weniger etwas angeben. — *Eusebius* erzählt, a l l e Judenchristen gebrauchten dieses hebräisch geschriebene Evangelium — der Name εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους, den auch *Clemens* und *Origenes* gebrauchen, scheint anzudeuten, dafs sie dieselbe Meinung von dieser Schrift hatten. *Irenaeus* dagegen erzählt, die Judenchristen hätten den hebräisch geschriebenen Matthaeus gebraucht und die Spuren vom Evangelium des Hegesippus, so wie die Nachricht über den Symmachus widersprachen dieser Angabe nicht. — In den wenigen Citaten aus dem Evangelium bei den Alexandrinern finden wir eine Erzählung des Matthaeus wieder, nur in erweiterter Form; zwei Stellen dagegen haben im Matthaeus nichts Analoges. *Origenes*

wie *Eusebius* setzen einen wesentlichen Unterschied zwischen Matthaeus und dem Evangelium der Hebräer; *Origenes* bemerkt ausdrücklich, dafs es zum Beweise nicht könne gebraucht werden. — *Clemens von Alexandrien* verstand kein hebräisch, er mufs also das hebräische Evangelium der Hebräer schon in einer griechischen Uebersetzung besessen haben, die später auch *Origenes* brauchte (denn davon, dafs er das hebräische Original kannte, findet sich keine Spur). — Wie kam nun diese Uebersetzung nach Aegypten, da wir sonst nirgends sichere Spuren von der Bekanntschaft mit diesem Evangelium vor dem Ende des vierten Jahrhunderts finden? — Sollte nicht *Pantaenus*, der Lehrer des Clemens, von dem hebräischen Matthaeus, den er bei den Indern antraf (Euseb. K. G. V. 10.), eine Uebersetzung gemacht und mit nach Alexandrien gebracht haben können? —

So kommen wir nun, ohne auch nur irgend befriedigende oder übereinstimmende Nachrichten über das Evangelium der Judenchristen gefunden zu haben, ins vierte Jahrhundert hinein, wo uns *Epiphanius* in seinem Panarium eine rohe und ungeordnete Masse von Nachrichten über die Judenchristen überliefert, die daher einer genauern Prüfung und Sichtung bedarf.

Epiphanius handelt in seiner dreifsigsten Haeresie von den Ebioniten und schildert dieselben im Wesentlichen eben so, als wir sie im engern Sinn dieses Worts schon bei Irenaeus und Tertullianus kennen lernten. Der Bischof von Salamis tadelt an ih-

nen die Gesetzesbeobachtung und ihre Behauptung, Christus sey ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς τούτεστι Ἰωσήφ erzeugt (haer. XXX. 2.); Christus sei also nach ihrer Meinung blofser Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος cap. 18.), διὰ δὲ τὴν ἀρετὴν βίου ἥκων εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸς Θεοῦ, oder wie es cap. 16. ausgedrückt wird κατ' ἐκλογὴν υἱὸς Θεοῦ κληθείς, wie auch *Justin* der Märtyrer (dial. cum Tryph. Jud. p. 267.) schreibt. Ueberdiefs sollen sie nach cap. 15. sich alles Fleisches enthalten und sogar die Propheten verworfen haben (cap. 18.), eine Angabe, die aber ganz gewifs völlig aus der Luft gegriffen ist. — Von dem Evangelium der Ebioniten berichtet *Epiphanius* (cap. 3.) δέχονται τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς οἱ κατὰ Κήρινθον χρῶνται μόνῳ· Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. Genauer bestimmt er diesen Matthaeus cap. 13. wo es heifst: ἐν τῷ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ, καὶ ἠκρωτηριασμένῳ, ἑβραικὸν δὲ καλοῦσι, ἐμφέρεται κ. τ. λ.

Aufser den Ebioniten hat aber *Epiphanius* eine zweite judaisirende Secte, die Nazaräer (haer. XXIX.), von denen vor ihm niemand redet. Wir wissen, dafs anfänglich alle Christen diesen Namen führten (Act. 24, c.), als Anhänger Christi des Nazareners (Matth. 26, 71.), und als so allgemeinen Namen kennt ihn auch *Epiphanius* (haer. XX. 4. XXIX. 1.). Auch *Tertullianus* schreibt: nos Judaei Nazarenos vocant (adv. Marc. IV. 9.). Epiphanius

versteht aber unter diesem Ausdruck eine besondre jüdische Secte, an der er aber durchaus nichts zu tadeln weifs, als dafs sie die Beschneidung und das Gesetz beibehalten (cap. 8.). Er sagt freilich cap. 1. im Allgemeinen, sie hätten ὅμοια φρονήματα mit den Cerinthianern, allein im Verfolg kommt nichts dergleichen vor; vielmehr heifst es (haer. XXIX. 7.) ausdrücklich: χρῶνται οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ — ἕνα Θεὸν καταγγέλλουσι καὶ τὸν ὑιὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν. Nachher drückt er sich zweifelnd über diesen Punkt aus und sagt: περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ οἶδα εἰπεῖν, εἰ καὶ αὐτοὶ τῇ τῶν προειρημένον περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον μοχθηρίᾳ ἀχθῶντες ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσι, ἢ καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει διὰ πνεύματος ἁγίου γεγεννῆσθαι ἐκ Μαρίας διαβεβαιοῦνται. Aber eben daraus, dafs er keine Ketzereien gegen sie anzuführen weifs, als die Gesetzesbeobachtung, wobei er aber auch nicht bemerkt, dafs sie dieselbe keinem Menschen aufdringen wollen — geht deutlich genug hervor, dafs sie keine hatten. Wir finden also hier unter dem Namen Nazaraeer jene rechtgläubige Parthei von Judenchristen, die die reine apostolische Lehre festgehalten hatten, welche schon von *Origenes* und *Eusebius* von jenen falschen Christen, den Ebioniten im engern Sinn des Worts, geschieden wurden.

Was von der Bemerkung des *Epiphanius*, dafs die Nazaräer das Neue Testament angenommen hätten, zu halten ist, werden wir später sehen; hier nur das Nöthige über das Evangelium, welches sie nach Epiphanius Angabe gebrauchten. Ebioniten und Nazaraeer gebrauchten mit einigen andern judai-

judaisirenden Secten den Ossaeern und Sampsaeern — eine und dieselbe Schrift (haer. LIII. 1.), welche von Epiphanius (haer. XXIX. 9.) näher so beschrieben wird: ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. Οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον. Dieses Geständniſs benimmt natürlich den Bemerkungen des Epiphanius viel von ihrem Werth, denn wenn er nicht einmal wuſste, ob die Genealogie bei den Nazarenern fehlte, wie kann er da überhaupt etwas Sichres aussagen. Indeſs scheint er doch mit seinen unbestimmten Ausdrücken so viel angeben zu wollen als Unterschied zwischen dem Evangelium der Ebioniten und Nazaräer, daſs sie zwar im Wesentlichen dieselbe Schrift wären, nemlich der hebräische Matthaeus, allein das der Ebioniten sey οὐχ ὅλον πληρέστατον, ἀλλ' ἠκρωτηριασμένον — das Evangelium der Nazaräer dagegen sey πληρέστατον. Dieser Ausdruck πληρέστατον bedeutet nichts als integrum; vergleiche Epiph. haer. XXX. 13. mit haer. XXVIII. 5. wo das οὐχ ὅλῳ πληρεστάτῳ erklärt wird durch: ἀπὸ μέρους καὶ οὐχ ὅλῳ. Es ist also zu übersetzen: utuntur evangelio Matthaei, non prorsus integro. Eben so gebraucht *Irenaeus* den Ausdruck πληρέστατος. Adv. haer. III. 11. p. 220. edit. Grab. schreibt er: qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Johannem evangelio plenissime utuntur; was nichts weiter als die Unverfälschtheit des Johannes anzeigen soll.

Nach diesen Angaben des *Epiphanius* erschienen also die abweichenden Berichte des *Irenaeus* und *Eusebius* dahin vereinigt, daſs der Matthaeus und das Evangelium der Hebräer dieselbe Schrift wäre, nur in etwas verkürzter Gestalt bei den Ebioniten. Hiermit stimmt auch überein, was Epiphanius von einer andern Secte, den Cerinthianern, berichtet. Haer. XXVIII. c. 5. heiſst es: χρῶνται τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχ ὅλῳ. Und an einer andern Stelle (Epiph. haer. XXX. 14.) sagt er ausdrücklich: *Cerinth* und *Carpocrates* hätten dasselbe Evangelium, was die Ebioniten brauchten, sie bewiesen aber ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας, daſs Jesus von Joseph gezeugt sey, während die Ebioniten die Genealogie wegschnitten. Also immer vom Evangelium des Matthaeus ist die Rede und was (Epiph. haer. XXVII. 5.) aus dem Evangelium der Carpocratianer citirt wird, findet sich auch im Matthaeus wieder.

Epiphan. XXVII. 5.	Matth. 5, 25. 26.
Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου, ἐν ᾧ ἧς ἐν τῷ ὁδῷ μετ' αὐτοῦ, καὶ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήπως ὁ ἀντίδικος παραδῷ σε τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ καὶ ὁ ὑπηρέτης βάλλῃ σε εἰς φυλακήν. Ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.	Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ, ἕως ὅτου εἶ ἐν τῇ ὁδῷ μετ' αὐτοῦ, μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτής σε παραδῷ τῷ ὑπηρέτῃ καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ. Ἀμὴν λέγω σοὶ, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.

Allein so gut dies alles für die Identität zu passen scheinen mag, so viel spricht doch bei Betrachtung der Fragmente, die *Epiphanius* aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, gegen diese Annahme. Epiphanius besafs nemlich von diesem Evangelium eine Handschrift, und bemerkt, dafs dasselbe erst mit der Taufe beginne, so dafs also die zwei ersten Capitel fehlten (haer. XXX. 14.). Der Anfang des Evangeliums lautete nach dem Epiphanius folgendermafsen (XXX. 13. ἡ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει). Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου *), τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας **), ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὅς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες.

Ebendaselbst führt *Epiphanius* folgende Stelle an, die sich wahrscheinlich nahe an den Anfang an-

*) *J. D. Michaelis* (Einl. in die göttl. Schr. des N. Bundes S. 1024.) bemerkt zu dieser Stelle sehr richtig, *Herodes*, unter dem Johannes geboren wurde, sei hier mit *Herodes Antipas* verwechselt; Herodes Antipas war nicht König von Judaea, sondern Tetrach von Galilaea (Luc. 3, 1.). Man sicht daher Spuren von spätern Aenderungen hierin. Eben so gibt sich das ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, was cap. 14. hinzugesetzt wird, zu erkennen. Es ist aus Luc. 3, 2. entnommen.

**) Epiph. XXX. 14. steht dieselbe Stelle noch einmal, wieder mit der ausdrücklichen Bemerkung, dafs das Evangelium so anfange. Nach dem Worte Ἰουδαίας weicht es aber daselbst ab und lautet so: ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων κ. τ. λ. Man sieht hieraus, dafs *Epiphanius* in seinen Citationen nicht genau ist; einer von beiden Anfängen kann nur der echte seyn, denn zu der Annahme, dafs Epiphanius zwei Handschriften hatte, die unter sich abwichen, ist kein Grund.

schlofs. Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς· καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναούμ, εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος, τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ, εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα, καὶ Ἀνδρέαν, καὶ Θαδδαῖον, καὶ Σίμωνα ζηλωτήν, καὶ Ἰούδαν τον Ἰσκαριώτην, καὶ σε τὸν Ματθαῖον, καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι. Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτον φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα· καὶ εἶχεν Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφῦν αὐτοῦ καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ Μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.

Matth. 3, 4—7.

Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφῦν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. Τοτὲ ἐξεπορεύοντο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία, καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ὑπ' αὐτοῦ, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

In demselben Capitel (XXX, 13.) folgt auch noch die Erzählung von der Taufe Iesu nach dem Evangelium der Ebioniten.

Matth. 3, 16.	Epiphanius.
Καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος, καὶ ἰδού, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν	Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον

Matthaeus.	Epiphanius.
καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. Καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. 3, 14. 15. Ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτόν, λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.	ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν· καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶν πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Capitel 14. citirt Epiphanius die Stelle: σώτηρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτόν· ὅτι ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν, εἶπε· ὅτι τίς μου ἐστὶν μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας ἐπὶ τοὺς μαθητὰς τὴν χεῖρα, ἔφη· οὗτοί εἰσι οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ, οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου. Vergleiche Matth. 12, 46—50.

Mit den ausdrücklichen Worten τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει wird Capitel 16. citirt: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Hiervon hat Matthaeus nichts.

Capitel 22. wirft Epiphanius den Ebioniten vor, sie hätten die Antwort Christi auf die Frage seiner

Jünger: ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα (Matth. 26, 17.); geändert, indem sie Christus sagen liefsen: μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπιθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. Diese Antwort kommt im Matthaeus nicht vor — nur Luc. 22, 15. beginnt Christus die Rede beim Abendmahl: ἐπιθυμίᾳ ἐπιθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμων πρὸ τοῦ με παθεῖν.

Capitel 26. berufen sich die Ebioniten zur Vertheidigung der Beschneidung auf die Worte des Herrn: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. Matth. 10, 25. lautet die Stelle: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. Epiph. haer. XXVIII. 5. wird dieselbe Stelle als im Evangelium der Cerinthianer stehend angeführt. Auch der Anonymus, der den Appendix zu Tertullians Schrift de praescr. haereticorum verfertigt hat, erklärt daselbst (c. 48.) Cerinthi successor E b i o n fuit, ei non in omni parti consentiens, quod a Deo dicat mundum, non ab angelis factum; et quia scriptum sit: n e m o d i s c i p u l u s s u p e r m a g i s t r u m, n e c s e r v u s s u p e r D o m i n u m, legem etiam proponit ad excludendum evangelium et vindicandum Judaismum. — Rigaltius in den Noten zu dieser Stelle beruft sich auf den indiculus Hieronymi, wo dieselbe Stelle den Ebioniten zugeschrieben wird.

Dies sind die Stellen, die *Epiphanius* aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, das er den Matthaeus nennt, worunter er ohne Zweifel nichts anders als u n s e r n Matthaeus verstand; wie die Zusätze παρ' αὐτοῖς γὰρ ὡς ἐγράφη ἐξ ἀρχῆς ἑβραϊκοῖς γράμμασιν

ὅτι σώζεται und andre deutlich zeigen. Er sagt nun ja freilich (XXX. 14.), es sey ein νενοθευμένος καὶ ἠκρωτηριασμένος Matthaeus, allein nach den angeführten Fragmenten scheint ja die Verschiedenheit des Evangeliums der Ebioniten und des Matthaeus weit gröſser gewesen zu seyn, als die Abweichungen zwischen Matthaeus und Marcus sind und dieſs, zusammen genommen mit den abweichenden Citaten bei Clemens und Origenes, scheint es viel annehmlicher zu machen, das Evangelium der Ebioniten als eine besondre, von Matthaeus ihrem Ursprunge nach verschiedne Schrift zu betrachten. Auffallend bleibt dabei, daſs Epiphanius das Evangelium, das er doch selbst in Händen hatte, Matthaeus nannte, da die Ebioniten es nach seiner Angabe καθ' ἑβραίους oder τὸ ἑβραϊκόν nannten — und daſs er mit solcher Bestimmtheit den Nazaräern den unverfälschten Matthaeus zusichert. Indeſs da Epiphanius als äuſserst ungenauer Beobachter bekannt ist und überdieſs das Evangelium der Nazaräer nicht gesehen hatte, so erscheint doch nach seinem Bericht alles der Annahme günstiger, daſs das Evangelium der Ebioniten eine von unserm Matthaeus verschiedne Schrift war, die vielleicht nur absichtlich dem Matthaeus angedichtet war, wie die oben (aus XXX. 13.) mitgetheilte Stelle zu verrathen scheint, wo Jesus sagt καὶ σε τὸν Ματθαῖον.

Allein nach derselben Stelle scheint eben das Evangelium auch keineswegs bloſs im Namen des Matthaeus abgefaſst zu seyn, sondern vielmehr im Namen aller Apostel. Es heiſst: ἐγένετό τις ἀνήρ —

ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. *Origenes* (Comm. in Lucam. Opp. Vol. III. p. 932. edit. de la Rue.) erwähnt eines εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα ἀποστόλων, was neben andern Evangelien genannt wird, unter denen sich aber das ihm bekannte Evangelium der Hebräer nicht mit befindet; er scheint daher hier den Ausdruck: Evangelium der zwölf Apostel, mit dem ihm geläufigern: Evangelium der Hebräer zu verwechseln, und die angeführte Stelle des Epiphanius erklärt die Entstehung des Ausdrucks leicht.

Allein wir müssen, bevor wir ein begründetes Urtheil über das Evangelium der Judenchristen fällen können, zuvor noch die Berichte des gelehrten und genauen *Hieronymus* vernehmen, dessen Mittheilungen über die Judenchristen und ihre Schrift, die aller vorhergehenden an Wichtigkeit und Begründung weit übertreffen, weil *Hieronymus* in Verhältnissen lebte, die ihm die genausten Untersuchungen darüber anzustellen hinreichende Gelegenheit darboten.

Der gelehrte Kirchenvater hatte sich geraume Zeit frommer Zwecke willen im Orient aufgehalten und zwar besonders in Syrien und Palestina, wo eben die Judenchristen wohnten. Diese Männer waren zum Theil sehr gelehrte und ausgezeichnete Erklärer der heiligen Schrift und der eifrige Hieronymus lernte daher von ihnen die hebräische Sprache, in der sie vorzügliche Kenntnisse hatten, wie schon *Epiphanius* (haer. XXIX. 7.) rühmt, indem er sie ἑβραϊκὴν διάλεκτον ἀκριβῶς ἠσκημένοι nennt. Mit diesen ge-

lehrten Männern, die besonders in Beroea lebten (wie auch Epiphanius XXIX. 7. bestätigt —) und von denen *Hieronymus* oft Auslegungen schwerer Schriftstellen beibringt, hatte der Kirchenvater fleiſsigen Umgang und erhielt auch auſser einem Apocryphum des Jeremias (Comm. in Matth. Opp. Vol. IV. P. I. 134. edit. Martianay.), das hebräische Evangelium von ihnen geliehen, das er abschrieb und zweimal übersetzte. — Dieser Kirchenvater ist also vor allen übrigen geschickt uns gründlich zu belehren.

Hieronymus kennt, wie die übrigen Kirchenväter, eine Ketzersecte unter dem Namen der Ebioniten. Gegen diese, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse — habe Johannes sein Evangelium geschrieben (Catal. vir. illust. s. v. Johannes) und an andern Stellen erscheinen die Anhänger des *Ebion* und des *Photinus* als solche zusammen, die Christus für einen bloſsen Menschen hielten (Comm. in epist. ad Gal. Opp. Vol. IV. P. I. p. 225. 230. Comm. in epist. ad Ephes. ibid. p. 364.). Es kann uns hier völlig gleichgültig seyn, in welchem Verhältniſs die Lehren der Ebioniten und des Photinus in Wahrheit standen; aus den angeführten Stellen geht deutlich hervor, daſs Hieronymus vom Photinus behauptete, er hielte Christus für einen bloſsen Menschen, wie es auch von Socrates K. G. II, 18. geschieht; und das wollte er offenbar auch als Lehre der Ebioniten bemerklich machen. — Ferner tadelt *Hieronymus* an den Ebioniten, daſs sie das Gesetz und die Beschneidung beibehielten (Comm. in

epist. ad Gal. T. IV. P. I. 285.) und zwar so, daſs sie es für alle Christen für nothwendig erklärten; daſs sie deshalb den Apostel Paulus als einen Abtrünnigen verwarfen (Epist. XVIII. ad Eustochium de custod. virg. Opp. Vol. IV. P. II. p. 46.); und daſs sie es seyen, gegen welche Paulus den Brief an die Galater gerichtet habe (Hieron. de situ et nominib. locor. Hebr. s. v. Choba Opp. Vol. II. p. 46. Um Choba wohnten nemlich Judenchristen vergl. Epiph. haer. XXIX. 7.).

Von dem Evangelium der Ebioniten redet Hieronymus nicht besonders; er stellt aber an einer Stelle (Comm. in Matth. Opp. Vol. IV. P. I. p. 47.) Ebioniten und Nazaräer als dasselbe Evangelium benutzend zusammen (Evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae). Es gewinnt also hiernach in Verbindung mit der Bemerkung des *Eusebius* (K. G. III. 25.) die Erzählung des *Epiphanius*, daſs Ebioniten und Nazaräer dieselbe Schrift hatten, viele Wahrscheinlichkeit.

Weit öftrer als die Ebioniten, nennt Hieronymus die Nazaräer, allein keinesweges so wie Epiphanius als Ketzersecte. Er nennt sie zwar einmal eine haeresis (epist. LXXXIV. ad Augustinum.), allein nur deshalb, weil sie die Beobachtung des Gesetzes festhielten. Comm in Ezech. Opp. T. III. p. 794. sagt er: qui novum vinum in utres veteres mittunt sunt Nazaraei, qui veteris observantiam legis, evangelicae gratiae aptare conantur, Dies ist das einzige, was er, wie Epiphanius, anstöſsiges von

ihnen anzuführen weiſs — die Nazaräer werden daher auch nie bei Hieronymus in den Reihen der Ketzer angetroffen, wie er sie mehrmal zusammenstellt, unter welchen die Ebioniten ihren beständigen Platz haben (Adv. Luciferian. Opp. T. IV. P. II. p. 304. Comm. in ep. ad Titum. T. IV. P. I. p. 438.).

Hieronymus läſst es aber nicht bloſs bei diesen negativen Angaben in Bezug auf die Nazaräer bewenden, sondern erklärt ausdrücklich, daſs sie reiner Lehre wären. Epist. LXXXIV. ad Augustinum. Opp. T. IV. P. II. p. 623. schreibt Hieronymus folgendes. Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Mineorum *) et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus, sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Judaei sunt, nec Christiani. | Sie glauben also an Christus den Sohn Gottes, an den wir glauben, wie auch Epiph. XXIX. 7. sagte. Und daſs sie nicht bloſs die übernatürliche Zeugung Jesu durch den heiligen Geist annahmen, wie *Eusebius* (K. G. V. 17.) sagt, aber seine Präexistenz und Gottheit leugneten, das zeigen andre Stellen des *Hieronymus* völlig deutlich. Comm. in Abacuc. Opp. T. III. p. 1621. zu der Stelle Habac. 3, 3. sagt Hieronymus: Audivi ego Hebraeum istum locum

*) Was dieser Ausdruck bedeutet, weiſs ich nicht.

ita disserere; quod Bethlehem sita sit ad Austrum, in qua natus est Dominus atque salvator, et ipsum esse de quo nunc dicatur: Dominus ab Austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus, qui venit de monte Pharan; Pharan quippe vicinus est locus monti Sina. Et quod infertur; diapsalma, habere sensum: ipse qui natus est in Bethlehem et qui in Sina i. e. in monte Pharan legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor. — Eben so findet sich noch eine sehr schöne Erklärung über eine Stelle im 32sten Capitel des Jesaias, die von den Nazaräern herrührt, in den Werken des Hieronymus, worin gleichfals Christus als der Sohn Gottes verkündigt wird. Hieron. comm. in Esaiam. Opp. T. III. p. 267. heifst es: Nazaraei locum istum sic intelligunt: o filii Israel, qui consilio pessimo Dei filium denegastis, revertimini ad eum et ad apostolos ejus. Si enim hoc feceritis omnia abjicietis idola, quae vobis prius fuerant in peccatum, et cadet vobis diabolus, non vestris viribus, sed misericordia Dei et juvenes ejus, qui quondam pro illo pugnaverant, erunt ecclesiae vectigales omnisque fortitudo et petra illius pertransibit. Philosophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum convertent. Domini quippe sententia est, ut hoc fiat, cujus ignis sive lumen est in Sion et clibanus in Jerusalem.

Allein die Nazaräer waren nicht blofs rechtgläubig in Bezug auf ihre Ansichten von der Person Christi, sondern auch in der Lehre vom jüdischen Gesetz — sie hielten dasselbe noch fest als geborne Israeliten, wie die Apostel, die unter den Juden predigten, selbst auch gethan hatten; aber sie verlangten von niemandem, dafs er es eben so wie sie halten solle, vielmehr betrachteten sie Paulus, der doch unter den Heidenchristen das Gesetz zu halten verboten hatte, für ein grofses Werkzeug zur Verbreitung des Christenthums. Dies beweist besonders eine andre Erklärung dieser Nazaräer, die sie von Jes. 9, 1. gaben, welche Hieron. comm in Jes. Opp. T. III. p. 83. anbringt. Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Naphtali scribarum et pharisaeorum est erroribus liberata, et gravissimum traditionum judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et ad terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Denique orbis omnis, qui antea ambulabat et sedebat in tenebris, et idololatria et mortis vinculis tenebatur, clarum evangeliorum lumen adspexit. Aus dieser Stelle ersieht man deutlich, dafs diese Nazaräer echte, evangelische Christen waren — Feinde der Pharisäer und ihrer Satzungen, weshalb diese sie auch besonders

verfolgten (vergl. die oben angeführte Stelle aus epist. LXXXIV. ad Augustinum.); sie unterschieden sich durch nichts, als durch Gesetzbeobachtung für ihre Person, die sie von den Aposteln ererbt hatten, von den Christen der katholischen Kirche.

Ganz auf dieselbe Weise spricht sich auch *Augustinus* über die Nazaräer aus. Er sagt de haer. c. 9. Nazaraei Dei filium esse Christum confitentur, das Einzige, was er ihnen vorwirft, ist auch die Festhaltung des Gesetzes. Indeſs gebraucht Augustinus auch den Ausdruck Nazaraei in ungenauem Sinn, so daſs er nicht verschieden ist von Ebioniten oder Judenchristen. Cont. Faustum XIX. 18. spricht er von jüdisch Gesinnten, qui et gentes cogerent judaizare — ii sunt quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit. Es gehörte nun offenbar nicht zu den Sätzen der Nazaräer, von den Heiden die Beobachtung des Gesetzes zu verlangen — wohl aber zu den Lehren der Ebioniten und die Symmachiani sind eben Ebioniten, Anhänger des berühmten Ebioniten *Symmachus*, von dem oben die Rede war — (Euseb. K. G. VI. 17.) ein Name, der aber nur wenig im Gebrauch war (August. cont. Crescon. I. 29.). Es ist also eigentlich im Gebrauch der Namen niemand recht genau, Hieronymus abgerechnet; dieser verwechselt sie aber auch nie, sondern unterscheidet immer aufs genaueste unter Nazaräern und Ebioniten.

Auch Theodoretus (fabul. haer. II. 2.) verwechselt Nazaräer und Ebioniten. Er schreibt, die Nazaräer seyen Juden, die Christum als einen gerechten Menschen verehrten; eine Behauptung, die nur bei den Ebioniten Wahrheit hat.

Vergleicht man nun die glaubhaften, begründeten Nachrichten, die *Hieronymus* über die Nazaräer mittheilt, mit den frühern Spuren, so findet man überall Andeutungen von einer reinen, edlen, wahrhaft christlichen Classe von Judenchristen, die wir mit Recht als Nachfolger des Matthaeus und der andern Apostel betrachten, die ihre Wirksamkeit vorzugsweise ihren jüdischen Landsleuten zuwendeten — neben einer andern, in der That ketzerischen Parthei, den sogenannten Ebioniten. Dafs eine solche reinere Parthei von Judenchristen sich bildete, lag in der Natur der Sache, die Apostel mufsten doch auch unter den Juden edle Seelen finden, die für die reine Lehre empfänglich waren. *Justinus Martyr* hat schon Spuren von ihrem Daseyn, bei *Origenes* und *Eusebius* scheidet sich deutlicher eine bessere Parthei heraus, erst bei *Epiphanius* erscheinen sie namentlich gesondert von den ketzerischen Ebioniten und endlich im *Hieronymus* gerechtfertigt in ihrer Unschuld, blofs als Gesetzesbeobachter getadelt, was aber eben so wohl Matthaeus und andre Apostel gewesen waren. So wenig nun aber dies ihrer reinen Lehre Eintrag thun konnte, so wurde es doch Veranlassung, dafs sie in spätrer Zeit, als die allgemeine Kirche lange das Gesetz als abolirt von sich geworfen

hatte, als halbe Juden angesehen, häufig mit den Ebioniten verwechselt, und als Secte behandelt wurden *), ein Umstand, der sie in eben der Abgeschiedenheit von der grofsen christlichen Welt erhielt, in welcher zu leben die Ebioniten sich selbst verdammten, indem sie allen Umgang mit Unbeschnittenen für Sünde hielten.

Etwas näher mochte indefs doch immer ihr Verhältnifs zu der allgemeinen Kirche seyn, als das Verhältnifs der Ebioniten, und man kann daher auch die Nachricht des *Epiphanius*, dafs sie das alte und Neue Testament brauchten (haer. XXIX. 7.), nicht geradezu wegwerfen. Freilich hätten sie, da sie hebräisch redeten, das Neue Testament ins Hebräische übersetzt haben müssen; dafs diefs aber nicht geschehen, ist auch ganz unerweislich — Epiphanius wenigstens redet (haer. XXX. 6.) von hebräischen Uebersetzungen des Johannes und der Apostelgeschichte. Indefs, auf jeden Fall gebrauchten sie auch ein Evangelium von eigenthümlicher Beschaffenheit, womit wir es hier besonders zu thun haben; hierüber müssen wir Hieronymus hören.

Hiero-

*) Nach einer Nachricht im Baselschen Magazin für Missionsgeschichte. Jahrg. 1821. Erstes Heft. S. 117. scheinen noch Ueberbleibsel der Nazaräer im Orient zu leben. Bei den Muhamedanern heifsen sie Nazaräer, sie selbst nennen sich Hebräer, oder Bene Israel; auch die Sprache verräth ihre jüdische Abkunft. Sie stehen weder mit der Griechischen noch Lateinischen Kirche in Verbindung, bekennen die Trinität, und halten Jesum für den Weg, die Wahrheit und das Leben. Ihre Anzahl beläuft sich auf 10,000.

Hieronymus weiſs durchaus nur von einer Schrift, wie Eusebius und Epiphanius, die sowohl von Ebioniten als Nazaräern gebraucht ward (Comm. in Matth. Opp. T. IV. P. I. p. 47.). Dieses Evangelium nennt er secundum Hebraeos oder juxta Hebraeos (καθ' ἑβραίους) (adv. Pelag. Lib. III. c. 1. Opp. T. IV. P. II. 533.), evangelium duodecim apostolorum, wie Origenes (Proleg. in comm. in Matth.), und wie die meisten glauben (ut plerique autumant) das evangelium juxta Matthaeum. Dieses Evangelium befand sich unter andern auf der Bibliothek zu Caesarea Stratonis, die Pamphilus anlegte (adv. Pelag. l. c.) und auſserdem hatte es Hieronymus von den gelehrten Nazaräern in Beroea erhalten, abgeschrieben und zweimal ins Lateinische und Griechische übersetzt (Hieron. catal. vir. illustr. s. v. Jacobus et Matthaeus). Es war nemlich chaldaico syroque sermone, sed hebraicis litteris geschrieben (adv. Pelag. III. 1. l. c. Epist. ad Hebidiam Opp. T. IV. P. I. p. 176.), also wie die chaldäischen Stücke des Daniel, über deren Sprache Hieronymus mit denselben Worten redet (Comm. in Daniel. Opp. T. III. p. 1077.). Da Hieronymus wuſste, daſs Origenes schon diese Schrift citirte (Catal. vir. illustr. s. v. Jacobus), so muſs er die Uebersetzung in griechischer Sprache für verloren gehalten haben.

Die Vereinigung der verschiedenen, für dieses Evangelium gebräuchlichen Namen beim Hieronymus, und seine ausdrückliche Versicherung, daſs dieselben

alle eine und dieselbe Schrift bedeuteten, scheint nun fast alle Schwierigkeiten zu heben. Wenn die meisten glaubten, es sey das Evangelium καθ' ἑβραίους der Matthaeus, so begreift man, wie schon Irenaeus und später Epiphanius sagen konnten, die Judenchristen brauchten das Evangelium des Matthaeus, da doch die Citate aus dem Evangelium nicht mit Matthaeus stimmten. Es bliebe dann nur zu bestimmen übrig, woher es gekommen sey, daſs so viele ohne Grund geglaubt hätten, das Evangelium der Hebräer sei der Matthaeus, und da liegt es ja sehr nahe zu sagen, die Judenchristen legten ihrem Evangelium fälschlich den Namen des Apostels Matthaeus bei.

Allein auf so einfache Weise löſst sich die Sache bei näherer Betrachtung doch keineswegs. Vergleicht man nemlich die Citate bei *Hieronymus* mit den Citaten beim *Origenes* und *Epiphanius*, so bestätiget die Uebereinstimmung derselben mit denen bei Origines allerdings die Identität der Schrift, die beide Kirchenväter hatten. Die oben citirte Stelle nemlich (Origenes in Jerem. homil. XV. In Johann. Tom. II.) ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα, τὸ Θάβωρ fand Hieronymus in seinem Exemplar eben so, und bezieht sich auch mehrmal darauf (Hieron. comm. in Esaiam Opp. Tom. III. p. 99. et 304. Comm. in Micham ibid. p. 1550. Comm. in Ezech. ibid. p. 792.). — Nicht aber so bei dem Citat, das Hieronymus und Epiphanius gemeinschaftlich haben — leider ist es nur eine Stelle,

die beide zusammen haben, in dieser einen offenbart sich aber auch eine wesentliche Verschiedenheit.

Epiph. haer. XXX. 13.

Ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον, ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν, καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα.

Hieron. comm. in Esaiam. Opp. T. III. p. 99.

Factum est autem, cum adscendisset Dominus de aqua, descendit fons *) omnis Spiritus S. et requievit super eum et dixit illi: fili mi **), in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.

*) *J. E. Chr. Schmidt* (Einl. ins N. T. S. 115. vermuthet, hier sei ein Uebersetzungsfehler des Hieronymus. Im Hebräischen habe gestanden גוּף יוֹנה (*ἐν εἴδει περιστερᾶς*), das habe der Kirchenvater verwechselt mit גיפיון (fons). Allein das scheint mir sehr unwahrscheinlich; *ἐν εἴδει περιστερᾶς* lag hier so nahe, daſs ein Mann wie Hieronymus es nicht verfehlen konnte. Ueberdieſs ist das fons omnis, was ganz deutlich auf ein כל hinweist, darnach unerklärt.

**) Offenbar nennt hier der heilige Geist Christus: fili mi (בְּנִי) nach jener Vorstellung, daſs der heilige Geist Mutter Christi sey, wie es oben in der Stelle hieſs: *ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Diese Vorstellung erklärt sich daraus am einfachsten, daſs רוּחַ generis feminini ist. Nach Epiphan dachten sich die Ebioniten den heiligen Geist auch weiblichen Geschlechts (haer. XXX. 17.) und von den Sampsäern (haer. LIII. 1.) sagt derselbe: *ὁμολογοῦσι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀδελφὴν εἶναι Χριστοῦ, θηλυκῷ σχήματι ὑπάρχουσαν.* — *Hierony-*

Diese grofse Differenz nöthigt uns durchaus eine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Evangelium der Ebioniten und Nazaräer zu setzen, die Epiphanius auch aufs entschiedenste behauptet und Hieronymus wenigstens nicht leugnet und um damit die anderweitigen starken Behauptungen, dafs die Judenchristen insgesammt dieselbe Schrift gebrauchten, vereinigen zu können, nimmt man am besten unter Ebioniten und Nazaräer verschiedene Recensionen derselben Schrift an, die denn freilich stark abweichend gewesen seyn müssen.

Aufserdem aber findet man Hieronymus in seinem Urtheil über das Evangelium der Nazaräer und das Verhältnifs desselben zum Matthaeus gar nicht constant. — Er sagt davon: a plerisque vocatur Matthaei authenticum (Comm. in Matth. Opp. T. IV. P. I. p. 47.) oder: ut plerique autumant juxta Matthaeum (Adv. Pelag. III. 1. Opp. T. IV. P. II. p. 533.) und (ebendaselbst) von dem Gebrauch desselben drückt er sich aus, si non uteris ad autoritatem, saltem utere ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint; grade wie *Origenes* (tract. in Matth. VIII. zu Matth. 19, 19.) sagte: si tamen placet alicui suscipere hoc evan-

mus (Comm. in Jes. Opp. Tom. III. p. 304.) sagt bei Gelegenheit der angeführten Stelle: tulit me mater mea, Spiritus sanctus cet. sehr schön: nemo in hac parte scandalizari debet, quod dicatur apud Hebraeos spiritus generi foeminino, quum nostra lingua appelletur genere masculino, et graeco sermone, neutro. In divinitate enim nullus est sexus.

gelium secundum Hebraeos non ad autoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Diese Stellen, zusammengenommen mit den abweichenden Citaten, scheinen nun zwar fast gar keinen Zweifel mehr übrig zu lassen über die Ansicht, die *Hieronymus* von dem Evangelium der Nazaräer hatte — er hielt es für eine von Matthaeus verschiedene Schrift.

Geht man aber in die Ansicht, als die scheinbarste und natürlichste, ein und sucht alle Stellen darnach zu erklären und darauf zurück zu führen, so sieht man sich in sehr grofse Verlegenheit gesetzt. Ich bemerkte schon, dafs Hieronymus vom Evangelium der Hebräer sagte, es sey chaldaico syroque sermone, sed hebraicis litteris geschrieben (adv. Pelag. III. 1. Opp. T. IV. P. II. p. 533.), ganz dasselbe schreibt er nun auch vom Matthaeus: hebraicis litteris verbisque scriptum est, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est (Catal. de vir. illustr. s. v. Matthaeus. Comm. in Oseam. Opp. T. III. p. 1311. und öftrer.). Dafs hier gesagt seyn soll, Matthaeus habe in rein hebräischem Dialect geschrieben, wird niemand glauben wollen, da die Juden dies als eine fremde Sprache lernten (Hieron. comm. in Danielem. Opp. Tom. III. p. 1075.) und Matthaeus grade eine Sprache wählen wufste, die seinen Landsleuten geläufig war. Der Ausdruck: hebraicis litteris verbisque hat auch gar nichts Auffallendes, wenn man weifs, dafs Hieronymus für den syrochaldäischen Dialect auch den Ausdruck sermo hebraeus braucht. So z. B. sagt Hieronymus vom

Evangelium der Nazaräer, es sey hebraeo sermone geschrieben (Comm. in Jesaiam. Opp. T. III. p. 99.). — Hieronymus glaubte also beide Evangelien, der Matthaeus und das Evangelium der Nazazäer, seien in derselben Sprache geschrieben. Hiermit könnte nun allerdings eine völlige Verschiedenheit der Schriften bestehen; allein eins von diesen Evangelien hatte Hieronymus doch nur, nemlich das, was ihm die Nazaräer in Beroea zum Abschreiben geliehen hatten, und auf dieses bezieht sich Hieronymus als auf den Urtext des Matthaeus; er sieht bei der Auslegung des Matthaeus auf das hebräische Original zurück. — Dies verdient genauere Betrachtung.

Hieronymus in seinem Commentar über das Evangelium des Matthaeus (Opp. Tom. IV. P. I. p. 9.) schreibt bei Erklärung der Stelle Matth. 2, 6. wo die Magier Micha 5, 2. citiren: in den Worten Bethlehem Judaeae sei ein Schreibfehler — putamus enim, fährt er fort, ab evangelista primum editum; sicut in ipso Hebraico legimus Judae, non Judaeae. Der Ausdruck hebraicum kann hier das alte Testament nicht bedeuten, denn Micha 5, 2. steht weder Judae, noch Judaeae, sondern Bethlehem Ephratha; folglich mufs hier das Hebraicum den Grundtext des Matthaeus bedeuten, wir wissen aber von keinem andern hebräischen Evangelium, das Hieronymus besafs, als von dem Evangelium der Nazaräer, folg-

lich scheint dies der Urmatthaeus gewesen zu seyn. *J. D. Michaelis* (Einl. S. 1010.) behauptet zwar, Juda liefse sich im Hebräischen gar nicht von Judaea unterscheiden, beides hiefse יְהוּדָה und schlägt deshalb vor in ipso Graeco zu lesen, wo γῆ Ἰούδα stehe. Allein im Chaldäischen konnte man wohl zwischen יְהוּד und יְהוּדָה unterscheiden; und dann sieht man sich auch um andrer Stellen willen genöthigt in dem Evangelium der Hebräer die zwei ersten Capitel des Matthaeus anzunehmen, worüber sich ja schon Epiphanius so zweifelnd ausdrückt — er wisse nicht, ob die Nazaräer sie eben so wegschnitten, wie die Ebioniten (nur den Cerinthianern und Carpocratianern legt er sie ganz ausdrücklich bei Epiph. haer. XXIX. 7. XXX. 14.), dafs man wohl sehen kann, er selbst glaubte, sie befanden sich in dem Evangelium der Nazaräer. — Diese Stellen nemlich sind Comm. in Abacuc. Opp. Tom. III. p. 1621. wo die Nazaräer von der Geburt Christi in Bethlehem reden (Matth. 2, 6.); und besonders Catalog. vir. illustr. s. v. Matthaeus, wo ausdrücklich die Stellen: aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen; und: denn er wird Nazarenus heifsen (Matth. 2, 15. 23.), aus dem Evangelium der Nazarener citirt werden. Indefs diese letzte Stelle ist auch in andern Beziehungen wichtig und verdient daher eine genauere Untersuchung.

Die Stelle, auf deren Zusammenhang hier alles ankommt, lautet vollständig so: Matthaeus — evangelium Hebraicis litteris verbisque composuit, quod

quis postea transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi q u o q u e a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In q u o animadvertendum, quod ubicungue evangelista, sive ex persona sua, sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum autoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt: ex Aegypto vocavi filium meum, et: quoniam Nazarenus vocabitur. Will man hier die Verschiedenheit des Matthaeus vom Evangelium der Nazarener nach den Ansichten des Hieronymus vertheidigen, so mufs man höchst gezwungen das: in quo animadvertendum — nicht auf das unmittelbar Vorhergehende beziehn, sondern auf den Anfang zurückführen. Aber wenn man das auch wollte zugeben, so ist doch auch im Anfang durchaus kein Unterschied gesetzt zwischen dem Matthaeus und dem auf der Bibliothek von Caesarea befindlichen Hebräischen Evangelium. Der Uebergang p o r r o i p s u m H e b r a i c u m kann hier keine neue Schrift, vom Matthaeus durchaus verschiedene seyn; das i p s u m Hebraicum wäre sonst sinnlos und überdiefs wird an einer andern Stelle (adv. Pelag. III. 1. Opp. Tom. IV. P. II. p. 533.) ausdrücklich vom Evangelium der Hebräer gesagt: quod et in bibliotheca Caesariensi, ut plerique autumant juxta Matthaeum. Hier ist also durchaus kein Unterschied zu setzen — der Matthaeus wird hier

als auf der Bibliothek des Pamphilus in Caesarea in seiner Urgestalt befindlich angegeben; als dasselbe bemerklich gemacht, was ihm die Nazaräer in Beroea zum Abschreiben gaben, und als in den alttestamentischen Citationen nicht den LXX Dollmetschern, sondern dem Hebräischen Text folgend. Hier könnte es scheinen, als wenn dies Letztere doch für ein Hebräisches Evangelium sich nicht passe — wie kann das den LXX folgen? Es soll aber offenbar nur so viel gesagt werden, jenes Evangelium folgt dem Sinn des hebräischen Grundtextes, und nicht dem Sinn der siebzig Dollmetscher. Da die Schrift nicht rein hebräisch, sondern in syrochaldäischer Sprache geschrieben war, so haben diese Ausdrücke ihre volle Bedeutung. Man braucht auch nur den Commentar des Hieronymus über den Jesaias zu der Stelle Jes. 11, 1. zu vergleichen, um sich von der Richtigkeit dieser Angabe zu überzeugen. Es heifst da (Opp. Tom. III. p. 99.): illud quod in evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit, quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumtum putant. Dafs diese eruditi Hebraei Christen waren, keine Juden (wofür Hieronymus gewöhnlich Judaei gebraucht, obgleich doch auch zuweilen Hebraei z. B. Comm. in Zachar. Opp. Tom. III. p. 1752.) versteht sich von selbst, sonst hätten sie die Stelle natürlich gegen Christum erklärt. Es waren Hebraei in Christum credentes, wie er Comm. in Jes. Tom. III. p. 83. schreibt, und worunter er

eben jene Nazaräer versteht, von denen er so lange unterrichtet war und von denen er so häufig Erklärungen alttestamentischer Stellen anführt. Comm. in Oseam. Opp. Tom. III. p. 1568. quae secundum Hebraicum dissero, non de proprio sensu loquor, sed Hebraeorum sequor expositionem, a quibus non modico tempore eruditus sum. Wenn nun aber jene gelehrten Judenchristen sich die Mühe gaben für die Stelle Matth. 2, 23. er soll Nazarenus heifsen — eine Stelle im A. T. zu suchen, so müssen sie doch dieselbe nothwendig in ihrem Evangelium gehabt haben?

Ist also hiernach unleugbar, dafs Hieronymus das Evangelium der Nazaräer als den Matthaeus betrachtete, und sich auf dasselbe, als auf das Urexemplar desselben bezog, so fragt sich, wie diese Angaben sich vereinigen lassen mit jenen anderweitigen, dafs die meisten es nur Matthaeus nennten, oder glaubten, dafs er es sey, worin doch offenbar befafst liegt, dafs dieser Glaube aber falsch sey. Man könnte hier sagen und Herr *J. E. Chr. Schmidt* (Einl. ins N. T. S. 111.) sagt das wirklich: als Hieronymus das Evangelium der Nazaräer den Matthaeus nannte, kannte er dasselbe noch nicht genau; später, nachdem er es gehörig kennen gelernt hatte, drückte er sich vorsichtiger aus: ut plerique autumant juxta Matthaeum. Allein diese Antwort hilft zur Lösung der Schwierigkeit nichts — Hieronymus konnte das hebräische Evangelium nicht besser kennen lernen, als wenn er es abschrieb und zweimal übersetzte; und als er seinen Catalogus

schrieb, hatte er diese beiden Uebersetzungen schon vollendet (Vergl. Catalog. vir. illustr. s. v. Jacobus, der unmittelbar vor Matthaeus steht, aus dem jene Hauptstelle entnommen ist). Es mufs also die Beschaffenheit des Evangeliums der Nazaräer eine solche gewesen seyn, dafs es

1. möglich war, dasselbe für den hebräischen Matthaeus zu halten, auch bei der genauesten Kenntnifs von demselben, wie Hieronymus sie hatte. Und
2. doch auch wieder dasselbe als eine von Matthaeus verschiedene Schrift angesehen werden konnte.

Es mufs also das Evangelium der Nazaräer bei allen Abweichungen doch wieder eine höchst auffallende Aehnlichkeit mit dem Evangelium des Matthaeus gehabt haben, und diese Erscheinung wird kein Unbefangener einfacher erklären zu können glauben, als durch die Annahme, dafs das Evangelium der Judenchristen ein verderbter Matthaeus war, den man nun mit dem ganz allgemeinen, wenig bezeichnenden Namen: Evangelium der Hebräer belegte. Die unleugbare Thatsache, dafs das Evangelium des Matthaeus für die Judenchristen geschrieben und in hebräischer Sprache abgefafst wurde; die allgemeine Behauptung, die Judenchristen brauchten den Matthaeus; die Abweichungen zwischen den Evangelien der Ebioniten und Nazaräer, die ganz deutlich auf Aenderungen hinführen — kurz, alles deutet darauf hin, dafs das Evangelium

der Hebräer nicht wesentlich vom Matthaeus verschieden war, sondern im Grunde dieselbe Schrift.

Besonders sind es aber doch zwei Gründe, worauf ich die ursprüngliche Identität des Matthaeus und des Evangeliums der Hebräer begründen möchte.

Erstlich nemlich läſst sich durchaus nicht nachweisen, daſs im Evangelium der Hebräer das mindeste gefehlt hätte, was der Matthaeus hat, vielmehr war alles Zusatz, was abwich. — Dann aber läſst sich zeigen, daſs vor Ende des zweiten Jahrhunderts die Corruptionen im Matthaeus nicht bedeutend waren, was offenbar die spätre Entstehung des Evangeliums secundum Hebraeos verbürgt, und die Nichtigkeit der Behauptung darthut, daſs das Evangelium der Hebräer in früherer Zeit weit verbreitet und vielfältig gebraucht worden wäre.

1. Was die erste Behauptung betrifft, daſs alle Abweichungen des Evangeliums der Hebräer in Zusätzen bestanden — so waren die aus *Clemens von Alexandrien*, *Origenes* und *Epiphanius* citirten Stellen entweder reine Zusätze, oder Ausführungen von Erzählungen, die im Evangelium des Matthaeus stehen. Nur fehlten nach dem Bericht des Epiphanius (haer. XXX. 13.) bei den Ebioniten die zwei ersten Capitel und ihr Evangelium begann mit der Erzählung von der Taufe Christi. Dies würde nun allerdings sehr gegen die obige Behauptung anstoſsen; wenn sich nicht darthun lieſse, daſs es nur die Ebioniten waren, in deren Evangelium diese Capitel fehlten; wir können

mit Sicherheit erweisen, dafs nur die Ebioniten nach ihren ketzerischen Ansichten von der Person Christi veranlafst wurden, die ersten Capitel des Matthaeus, worin die Zeugung Jesu durch den heiligen Geist vorgetragen wurde, auszulassen; die rechtgläubigen Nazaräer hatten aber die zwei ersten Capitel in ihrem hebräischen Evangelium, wie die oben angeführten Stellen (Comm. in Matth. Tom. IV. P. I. p. 9. Comm. in Jes. Tom. III. p. 99. Catal. vir. illustr. s. v. Matth. Comm. in Oseam. Tom. III. p. 1311. Comm. in Abacuc. ibid. p. 1621.) beweisen. Wenn sich aber die zwei ersten Capitel im Evangelium der Nazaräer fanden, und zwar so, wie sie in unserm griechischen Matthaeus sich finden, wenn sich zugleich bei den Ebioniten ein triftiger Grund angeben läfst, der sie veranlafste diese Capitel wegzulassen, so ist nichts natürlicher, als sie für einen ursprünglichen Theil der Schrift gelten zu lassen.

Sehen wir nun aber auf die Stellen, die *Hieronymus* aus dem Evangelium der Nazaräer anführt, so finden wir, dafs bei weitem die meisten sich als erweiternde Zusätze von selbst kund geben. Comm. in Matth. Opp. Tom. IV. P. I. p. 113. wird bemerkt, das Evangelium der Nazaräer lese statt: Zacharias Barachiae filius, — Jojadae filius; woraus sich schliessen läfst, dafs die Rede Jesu, worin dies vorkam, in dem Evangelium der Nazaräer stand. — Ebendaselbst (p. 135.) schreibt Hieronymus, von *Barabbas* stehe im Evangelium der Nazaräer, filius magistri eorum, qui propter seditionem fuerat con-

demnatus, was die Geschichte voraussetzt, die Matth. 27, 16. erzählt ist. — Ebendaselbst (p. 139.) wird auch in dem oft erwähnten Evangelium stehend angegeben, was Matth. 27, 51. gefunden wird: superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse et divisum. Dasselbe wird auch erzählt Hieron. epist. ad Hebidiam Opp. Tom. IV. P. I. p. 176. In evangelio quod hebraicis litteris scriptum est, legimus, non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse. — Zu der Erzählung von der Heilung des Kranken mit der verdorrten Hand (Matth. 12, 10. ff.) hatte das Evangelium folgenden Zusatz: coementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos (Comm. in Matth. p. 47.). — In demselben Commentar erinnert Hieronymus bei der Stelle Matth. 6, 11. in evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro substantiale pane reperitur מָחָר, quod dicitur crastinum. Es befand sich also auch das Gebet des Herrn in dem Evangelium der Nazaräer. — Auch zu der Stelle Matth. 18, 22. ff. befand sich im Evangelium der Nazaräer ein Zusatz. Hieron. adv. Pelag. III. 1. Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus ejus: septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: etiam ego dico tibi usque septuagies septies. — Die Erzählung von der Taufe Christi ist oben schon mit der Relation des Epiphanius zusammengestellt, ich bemerke nur noch, daſs nach adv. Pelag. III. 1.

noch folgendes mit der Erzählung von der Taufe verbunden war. Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est. — Die Stelle Comm. in Ezech. Opp. Tom. III. p. 821. Inter maxima ponitur crimina in evangelio Nazaraeorum, qui fratris sui spiritum contristaverit — stand vermuthlich bei einer Stelle vom Aergernifs, wie schon *Eichhorn* (Einl. ins N. T. Theil I. S. 34.) bemerkt. — Und der Ausspruch: nunquam laeti sitis, nisi cum fratrem videritis in charitate (Comm. in epist. ad Ephesios. Opp. Tom. IV. P. I. p. 380.) schlofs sich wahrscheinlich auch an eine evangelische Erzählung an. — Auch so in den Reden, die Hieronymus von den Nazaräern anführt, kommen Stellen aus dem Matthaeus vor, die zeigen, dafs sie denselben kannten. Epist. ad Damasum. Opp. Tom. III. p. 522. gibt Hieronymus eine Erklärung seines Hebräers (Hebraei mei) über Jesaias 47, 14. worin folgendes vorkommt. Non ignoro, dicebat Hebraeus, periculosum esse de sanctorum meritis disputare et aliquid vel minus vel plus disserere velle de eo, quem Dominus coronavit, sed quia ipse dixit: quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis (Matth. 7, 7.), etiam nos — debemus inquirere, quod potest facere quaestionem. — Aufserdem hat Hieronymus noch zwei Stellen aus dem Evangelium der Nazaräer, die gleichfalls den Character von Zusätzen tragen. Die

erste Stelle ist die schon früher berührte: palpate et videte, quia non sum daemonium incorporale, die schon im Briefe des Ignatius ad Smyrn. c. 3. (Euseb. K. G. III. 36.) steht (Hieron. catal. vir illustr. s. v. Ignatius und Prolegom. in libr. XVIII. comm. in Jesaiam Opp. Tom. III. p. 478.). — Die zweite findet sich catal. vir. illustr. s. v. Jacobus, und lautet folgendermafsen. Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: afferte ait Dominus mensam et panem. Statimque additur: tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo Justo et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Von dieser Erscheinung des Herrn findet sich 1 Cor. 15, 7. eine Andeutung.

Diese Beschaffenheit der Abweichungen des Evangeliums der Hebräer ist für die Identität desselben mit dem Matthaeus ein wichtiger Beweis; wir können nemlich nun mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, dafs der ganze Matthaeus in dem Evangelium der Hebräer steckte und nur mit Zusätzen und Erweiterungen versehen war. — Herrn *Eichhorn*, für dessen Hypothese vom Urevangelium es so vortheilhaft gewesen wäre, vom Evangelium καθ' ἑβραίους darzuthun, dafs es ursprünglich auch in einer kürzern Gestalt existirte, ist es bei allem Scharfsinn nicht gelungen, etwas dafür anzugeben, als die bei

der

der Taufe gerufenen Worte, in denen sich ein allmähliges Anwachsen kund thun soll und zwar so, dafs die Stimme, wie sie in unserm Matthaeus lautet, schon erweitert ist (Einl. ins N. T. Theil I. S. 27.); in wie fern dies begründet ist, werden wir sogleich betrachten.

2. Der zweite Grund, durch den uns die Identität des Matthaeus und des Evangeliums der Nazaräer bewiesen zu seyn scheint, ist die Bemerkung, dafs sich die Corruptionen des Matthaeus erst ziemlich spät finden und zwar zu einer Zeit, wo der Matthaeus lange in allgemeinen Gebrauch gekommen war. — Wir haben hierfür den Beweis in den Schriften *Justins des Märtyrers*, der, wie wir später sehen werden, in seinen ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων, den Matthaeus in der Ausdehnung und Ausführlichkeit besafs, wie wir ihn haben, zugleich aber auch mit den Eigenthümlichkeiten, die wir an dem Evangelium der Judenchristen haben kennen lernen. Nach Epiph. haer. XXX. 13. hatte das Evangelium der Ebioniten bei der Taufe folgenden Zusatz: καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Und auch *Justin* erzählt bei der Taufe: πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ (Opp. p. 315. edit. Paris. 1636.). Desgleichen findet sich bei *Justin* (l. c. p. 316. 331. die Stimme vom Himmel mit denselben Worten, wie sie bei *Epiphanius* (a. a. O.) als im Evangelium der Ebioniten stehend angeführt ist: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Hier soll sich aber nach der oben angegebenen Stelle in *Eichhorn's* Einleitung (Th. I. S. 27.) der Text unsres Matthaeus

schon als eine Erweitrung verrathen. Die Worte, wie sie *Justin* hat: υἱός μου εἶ συ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε — und wie sie *Clemens Alexandrinus* (Paedag. I. 6. p. 113. edit. Potteri.) angibt: υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε sollen die ursprüngliche Form seyn. Die Worte, wie sie im Matthaeus sich finden (3, 17.): σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, sollen schon eine Erweiterung seyn und endlich bei den Ebioniten (Epiph. haer. XXX. 13.) erscheint alles vereinigt: σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Allein wenn man diese Angaben nimmt, wie sie da liegen, so ist doch das einfache Resultat nur das, dafs Justin und Clemens anders gelesen zu haben scheinen als Matthaeus. Die Rede bei Matthaeus kann ja unmöglich als eine Erweiterung der Worte bei Justin und Clemens angesehen werden — es ist ja nur eine andre Stelle, die da auf Christus bezogen wird. Und da überdiefs Clemens durchaus nicht andeutet, dafs diese Worte aus einem andern, von den Canonischen verschiedenen Evangelium genommen sind (die er in Händen hatte), ja, da er die Rede in seiner Beweisführung ganz unbefangen als die echte aufführt — so hat man eben so viel Grund zu behaupten, es fanden verschiedne Lesarten in der Rede, die bei der Taufe Christi vom Himmel gehört ward, statt — *Justin* und *Clemens* lasen ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε und andre ἐν ᾧ εὐδόκησα — wie nun in unserm Text steht. Bei den Ebioniten flofs beides zusammen.

Die angegebenen Uebereinstimmungen zwischen den Citaten aus Justins Denkwürdigkeiten und dem Evangelium der Hebräer sind nun freilich nur unbedeutend, allein es trifft auch weiter zufällig gar kein Citat zusammen — man ist daher aufser Stand gesetzt die Vergleichung weiter fortzusetzen. Indefs machen sie doch immer sehr wahrscheinlich, dafs auch die andern kleinen Abweichungen, die Justin in seinen Citaten hat, sich im Evangelium der Hebräer wiederfinden würden, wenn wir nur dieselben Stellen im Epiphanius oder Hieronymus fänden, bei denen diese Abweichungen vorkommen. Justin war ein geborner Samaritaner (Apol. maj. init.), bei ihm können wir also am ersten diese Eigenthümlichkeiten des Evangeliums der Hebräer vermuthen. Von seinem Schüler *Tatianus* wird überdiefs ausdrücklich erzählt, er habe das εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους im Gebrauch gehabt (Epiph. XLVI. 1.); was nichts anders heifsen kann, als bei seinem διὰ τεσσάρων war der Matthaeus mit den Eigenthümlichkeiten, die das Evangelium der Hebräer auszeichnen, zum Grunde gelegt; und diesen Matthaeus hatte er ohne Zweifel von seinem Lehrer Justinus bekommen.

Hier scheint nun aber jene Nachricht vom *Symmachus* störend einzutreten, der nach *Eusebius* (K. G. VI. 17.) in einer besondern Schrift das Evangelium des Matthaeus bestritten hatte; wie wäre das möglich gewesen, wenn die Verschiedenheit des Matthaeus und des Evangeliums der Hebräer so gering gewesen wäre? — Die Opposition des Sym-

machus gegen das Evangelium des Matthaeus ging ohne Zweifel nur gegen die ersten Capitel, welche die Nachrichten über die übernatürliche Zeugung Jesu enthielten; diese fehlten aber, wie aus Epiphanius bekannt ist, in dem Evangelium der Ebioniten, zu denen Symmachus gehörte, und haben gewifs schon früh gefehlt, weil immer eine Parthei gewesen zu seyn scheint unter den Judenchristen, die die natürliche Zeugung behauptete und daher unmöglich die Nachrichten in den ersten Capiteln des Matthaeus stehen lassen konnte. Dafs die Opposition des Symmachus sich nur gegen diesen Theil des Evangeliums richtete, wird besonders wahrscheinlich durch die Erzählung des *Hieronymus* (cat. vir. ill. s. v. Origenes.), Symmachus habe einen Commentar über Matthaeus Evangelium geschrieben. Diese Nachricht läfst sich nur nach unsrer Ansicht vereinigen mit der Erzählung des Eusebius, während sie sonst den grellsten Widerspruch gibt. Nemlich Symmachus bekämpfte den Matthaeus in seinen ersten Capiteln und in den übrigen commentirte er ihn. Ohne Zweifel waren auch im Folgenden schon manche Corruptionen eingedrungen, allein nicht in der Menge, dafs sie das Evangelium entstellten. Hieronymus konnte daher immer noch in seinem Werk einen Commentar über Matthaeus erkennen, wenn gleich die ersten Capitel fehlten und mancher falsche Zusatz sich eingeschlichen haben mochte. — Die Nachricht vom Symmachus ist also unsrer Ansicht so wenig entgegen, dafs sie dasselbe nur bestä-

tigt, und nur verständlich ist, bei der Annahme, die wir gemacht haben.

Hiernach ist also gewifs die richtigste Annahme von dem Evangelium der Hebräer, dafs es ein unter den Judenchristen allmählig verderbter Matthaeus war, in zwei verschiedenen Recensionen unter den rechtgläubigen und ketzerischen Judenchristen gebräuchlich. Vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist aber durchaus keine sichre Spur von der Existenz des Evangeliums der Hebräer — man mag es also halten, wofür man will, es bleibt immer eine völlig unerweisliche Behauptung, dafs es vor unsern canonischen Evangelien in Gebrauch war; vielmehr läfst sich historisch darthun, dafs unsre Evangelien früher in Gebrauch waren, als das Evangelium der Hebräer, wenn es sollte verschieden gewesen seyn vom Matthaeus. — Ich will hier nur noch auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den man gegen die Identität des Matthaeus und des Evangeliums der Hebräer mit Schein machen könnte. — Wenn beide Schriften identisch wären, so würden doch gewifs *Origenes* und *Hieronymus* häufig in ihren Commentaren über den Matthaeus sich auf das Evangelium der Hebräer bezogen haben, Stellen daraus erklärt, abweichende, interessante Züge mitgetheilt haben — da dies nur sehr selten geschehe, kann die Aehnlichkeit auch nicht so grofs gewesen seyn. — Dieser Einwurf hat allerdings et-

was sehr Scheinbares; nemlich wenn man sagt: Hieronymus fand es deshalb gerathener, das Evangelium der Hebräer für das, von vielen für den Urmatthaeus gehaltene Evangelium auszugeben, weil doch die Abweichungen so bedeutend waren, so hätte er doch immer auch bei andern Stellen, eben so wie bei Matth. 2, 6. auf den hebräischen Text zurückgehen können, wenn die Abweichungen nicht grofs waren. Es läfst sich indefs doch über die Beschaffenheit der Commentare der genannten beiden Kirchenväter so viel sagen, dafs auf keinen Fall dadurch die Identität des Matthaeus und Evangeliums der Hebräer verdächtig werden kann, wenn gleich nicht alle Schwierigkeiten gelöst werden. Was zuerst den Commentar des Hieronymus betrifft, so beweisen die oben angeführten Stellen, dafs er doch in demselben das Evangelium ziemlich oft citirt. Freilich hätte man es wohl noch weit öftrer citirt erwarten sollen — allein der Commentar ist in grofser Eilfertigkeit gemacht, wie Hieronymus selbst sagt, und daher sehr mager ausgefallen. Dafs aber aus den fehlenden Anführungen nicht kann geschlossen werden auf das Fehlen in dem Evangelium der Nazaräer selbst, das zeigt besonders der Umstand, dafs selbst bei solchen Stellen, wo wir anderswoher die Eigenthümlichkeiten des Evangeliums der Hebräer kennen, nichts bemerkt wird. Aus Orig. tract. VIII. in Matth. wissen wir, dafs die Erzählung Matth. 19, 19. im Evangelium der Hebräer ganz eigenthümlich aus-

gearbeitet war — Hieronymus macht aber in seinem Commentar hier keine Bemerkung. Eben so wissen wir aus andern Stellen des Hieronymus, dafs im Evangelium der Nazaräer bei der Erzählung von der Taufe Christi im Jordan ganz merkwürdige Zusätze waren, aber in seinem Commentar werden diese bei dem Abschnitt von der Taufe eben so wenig erwähnt, als die Zusätze, die das Hebräerevangelium in dem Abschnitt nach der Auferstehung Christi hatte.

Noch weniger läfst sich aber aus dem Schweigen des *Origenes* in seinem Commentar über den Matthaeus schliefsen. Denn das leugnet niemand, dafs das Evangelium der Hebräer vieles mit dem Matthaeus gemein hatte — dessenohngeachtet aber kommt in dem ganzen, ausführlichen Commentar über Matthaeus das Evangelium der Hebräer nicht ein einziges Mal vor; selbst da nicht, wo so merkwürdige Abweichungen waren, wie bei 19, 19. Was Origenes vom Evangelium der Hebräer mittheilt, kommt sonst beiläufig vor. Was läfst sich also daraus schliefsen? Man kann nur sagen, es müssen besondre Gründe obgewaltet haben, welche den Origenes vermocht haben, das Evangelium nicht zuzuziehn. Fast wäre ich geneigt zu glauben, dafs *Origenes* und *Clemens* auch das Evangelium der Hebräer nicht aus eigner Ansicht kannten. Vielleicht hatten sie nur von dem Wenigen Kunde, was sie uns eben mittheilen, entweder durch Tradition, oder aus andern Schriften. Wenigstens widerspricht dieser Annahme nichts, denn nirgends erklärt sich

Origenes so, wie wenn er die Schrift besäfse. Das Urtheil, was in seinem tract. VIII. in Matth. zu der Stelle 19, 19. über das Evangelium der Hebräer gefällt wird, berechtigt zu dieser Annahme durchaus nicht, denn dafs das Evangelium der Hebräer nicht zu dogmatischen Beweisen gebraucht werden könne, konnte er dem allgemeinen Urtheil der Kirche zufolge schreiben, ohne es zu besitzen und zu kennen. Dagegen scheint mir fast, als wenn man aus der unbestimmten Art, wie *Origenes* in seiner Einleitung zu dem Commentar über das Evangelium des Lucas von dem Evangelium der Zwölfe spricht, folgern könnte, als wenn er von der Identität desselben mit dem Evangelium der Hebräer, und dem Verhältnifs dieses zum Matthaeus nur oberflächlich unterrichtet gewesen wäre (Orig. Opp. Vol. III. p. 932.). — Indefs wie dem auch sei, in Bezug auf die Hauptfrage von der ursprünglichen Identität des Matthaeus und des Evangeliums der Hebräer, und dem Erwachsen dieses aus jenem kann offenbar die Beschaffenheit der Commentare der beiden Kirchenväter *Origenes* und *Hieronymus* keinen Einflufs haben. Der Geschichte zufolge war das Evangelium des Matthaeus hebräisch oder vielmehr syrochaldäisch geschrieben und erhielt sich in dieser Urgestalt unter den Judenchristen, für die es ursprünglich bestimmt war. Im Fortgange der Zeit aber ward dieser hebräische Urmatthaeus wie jede Schrift, die vielfältig in Gebrauch ist, durch Zusätze und Erweiterungen corrumpirt und da die Judenchristen überhaupt, auch die Rechtgläu-

bigen unter ihnen, in Bezug auf die allgemeine Kirche immer ein sectenartiges Ansehen hatten, auch die Verbindung wegen Unbekanntschaft mit der Sprache nur gering war, so konnten sich die einschleichenden Verderbnisse nicht so leicht wieder abschleifen, als dies in der katholischen Kirche bei weiterer Verbreitung der Handschriften möglich war. Auf einen kleinen Raum beengt und ganz auf sich beschränkt, verbreiteten sich falsche Zusätze leicht in alle Handschriften des Hebräischen Matthaeus, aber sehr schwierig war es eine in Alexandrien entstandne Lesart in die Handschriften Galliens und Spaniens zu bringen. Die allgemeine Verbreitung und unendliche Vervielfältigung der Handschriften von der in der allgemeinen Kirche in Umlauf gekommenen griechischen Uebersetzung des syrochaldäischen Urmatthaeus war es also eben, die vor bedeutenden allgemein recipirten Verfälschungen bewahrte, die in dem engen Kreise der Judenchristen so leicht möglich waren, und in so reichem Maafse eindrangen, dafs der hebräische Matthaeus in einigen Jahrhunderten dem unverfälscht gebliebenen in der griechischen Uebersetzung kaum mehr glich. — Hätten nun die Judenchristen das Evangelium des Matthaeus gleich eben so angesehen als die Schriften des Alten Testaments, als θεῖα, ἅγια γραφή, so würden sie es gewifs nicht gewagt haben nach der grofsen Ehrfurcht, die sie vor dem Buchstaben der heiligen Schriften hegten, dieselben zu ändern; aber bekanntlich bildete sich in Bezug auf die Schriften des Neuen Testaments diese

Ansicht erst im Verfolg und höchst wahrscheinlich würden alle Schriften des Neuen Bundes bedeutender alterirt seyn, wenn nicht die weite Verbreitung über die ganze bewohnte Erde es unmöglich gemacht hätte in alle Handschriften einen falschen Zusatz einzuschwärzen. Höchstens war es möglich, eine falsche Lesart in die Handschriften einer Gegend oder Provinz zu verbreiten — diese provinziellen Corruptionen bilden jetzt für uns die Recensionen — aber eine allgemeine Corruption konnte auf keine Weise sich in die Handschriften der allgemeinen Kirche verbreiten. Das Evangelium der Hebräer müssen wir daher als eine stark verderbte Recension des Matthaeus ansehn, die sich unter den sectenartig abgeschlossenen Judenchristen Jahrhunderte lang fortbildete und deren Verderbnifs keine Vergleichung mit anderweitigen reinern Exemplaren Einhalt zu thun vermochte, weil die Besitzer der Hebräischen Handschriften die griechischen Codices nicht benutzen konnten und aufser Palestina sich keine hebräischen Exemplare fanden.

Gehen wir nun aus den beschränkten Kreisen der jüdischen Secten in die katholische Kirche hinüber, so liegt zuerst der Moment, der uns hier am wichtigsten wäre, nemlich der Uebergang des Matthaeusevangeliums in die allgemeine Kirche durch Uebersetzung in die Griechische Sprache, unsern Blicken entzogen mit

Nacht umhüllt. Schon Hieronymus konnte über den Verfasser der Uebersetzung des hebräischen Matthaeus nichts angeben (Catal. vir. ill. s. v. Matthaeus. Evangelium Matthaei quis in graecum transtulerit, non satis certum est.). Indessen wissen wir doch aus uralter Quelle, durch den *Johannes Presbyter*, einen unmittelbaren Schüler des Herrn, dessen Erzählungen Papias benutzte (Euseb. K. G. III. 39.), dafs nicht von Anfang an eine Uebersetzung des Matthaeus herrschend war, sondern so wie jeder, der etwas hebräisch verstand, konnte, übertrug er sich das Evangelium (ἡρμήνευσε ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος). Wodurch grade unsre Uebersetzung die herrschende ward, läfst sich nur vermuthen; entweder mochte ein ausgezeichneter Name ihr Eingang verschafft haben; aber der hätte sich dann wohl erhalten; oder innere Vortrefflichkeit gab ihr vor den andern den Vorzug; oder endlich, und das war wohl das Wirksamste, ihre Stellung in den Canon der vier Evangelien empfahl sie vor allen. Die Verbreitung der einzelnen Evangelien hörte auf, sobald die vier zusammengestellt waren, und die in der Sammlung befindliche Uebersetzung des Matthaeus verdrängte bald ihre Rivalen. Wie sie aber grade in die Sammlung aufgenommen ward und keine andre — darüber läfst sich nichts angeben.

Sehen wir nun nach Spuren vom Gebrauch des *Matthaeus* in der allgemeinen Kirche, und zwar so lange derselbe noch nicht der Sammlung der Evangelien angehörte, so finden sich deren nur sehr we-

nige, weil uns dies in eine Zeit führt, aus der nur einzelne verlorne Nachrichten zu uns gedrungen sind. — Die merkwürdigste Nachricht vom Matthaeus ist ohne Zweifel der Bericht des *Pantänus,* dafs Bartholomaeus, der Apostel, das Evangelium des Matthaeus in Indien (Homerien) verbreitet habe; woselbst er (Pantänus) es noch in der hebräischen Ursprache fand (Euseb. K. G. V. 10.). Ob die Bewohner Arabiens aber aufser Matthaeus auch andre Evangelien kannten, wird nicht bemerkt.

Eine andre uralte Nachricht über Matthaeus finden wir in den Fragmenten aus der Sammlung alter Traditionen, die sich *Papias* angelegt hatte, welche *Eusebius* (K. G. III. 39.) mittheilt. Diese Stelle enthält die Erzählung eines unmittelbaren Schülers des Herrn, des *Johannes Presbyter,* über Matthaeus, und enthält die Bemerkung: dafs das Evangelium ursprünglich hebräisch geschrieben sey, aber von jedem übersetzt werde, so gut er vermöge. Man mufs hier dasjenige, was Papias selbst angehört, wohl trennen von dem Bericht des Johannes Presbyter. Auf die Evangelien, die Papias kannte, kann man aus dieser Stelle nicht schliefsen; nur da er Traditionen über die Evangelien des Matthaeus und Marcus beibringt, müssen wir sagen, diese hat er wenigstens gekannt; ob auch die übrigen, werde ich unten erläutern. Die Nachrichten, die aber über diese Evangelien mitgetheilt werden, gehören nicht dem Papias, sondern nach ausdrücklicher Angabe des Eusebius dem Johannes Presbyter an. Johannes Presbyter be-

richtet daher auch nur, dafs zu seiner Zeit jeder den Matthaeus übersetzt habe, so gut er konnte. Als Papias thätig war, hatte sich, wie wir sehen werden, schon die Evangeliensammlung gebildet, und dadurch war denn auch diese Uebersetzung, die wir noch heute vom Matthaeus haben, überall herrschend geworden.

Barnabas, der Gefährte des Paulus, Zeitgenosse des Matthaeus, hat uns einen Brief hinterlassen. Er redet in demselben schon von Schriften, die Reden unsres Herrn enthielten. Im vierten Capitel des Briefes heifst es: sicut scriptum est: multi vocati, pauci electi (Matth. 20, 16.). Ob aber unter dieser Schrift das Evangelium des Matthaeus könne gemeint seyn, läfst sich nur nach Untersuchung aller neutestamentischen Citate in dem Briefe des *Barnabas* bestimmen, die wir später anstellen werden. — Eben so verhält es sich mit den Briefen des *Clemens* von Rom und *Polycarp,* über deren Citate anderweitig geredet werden wird.

Wichtiger erscheinen für die Geschichte des Matthaeus die Ignatianischen Briefe. Vielfältig und nicht ohne Schein angefochten, mufs man sie doch zu den ältesten schriftlichen Denkmalen zählen, die uns von christlichen Schriftstellern geblieben sind, selbst wenn man sie für unecht hielte. Citirt doch schon *Irenaeus* (V. 29.) diese Briefe, zwar nicht mit dem Namen des Ignatius, aber mit unverkennbarer Bezeichnung. Τὶς τῶν ἡμετέρων, διὰ τὸν πρὸς Θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, εἶπε, sagt er und die Stelle, die er

anführt, findet sich im Briefe des Ignatius an die Römer cap. 4. wieder. Schon der Mangel entschiedener Citationen aus neutestamentischen Schriften spricht gar sehr für das hohe Alter dieser Briefe; sie können darnach schon nicht wohl später als im Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefaſst seyn, zu welcher Zeit sie auch nach ihrem Inhalt abgefaſst seyn wollen.

In diesen Briefen finden sich nun keine ausdrücklichen Citationen aus schriftlichen Evangelien, aber manche evangelische Stellen, die Bekanntschaft mit Matthaeus zu verrathen scheinen. Epist. ad Polyc. c. 2. φρόνιμος γίνου ὡς ὁ ὄφις καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά. Ad Smyrn. c. 6. ὁ χωρῶν χωρείτω. Indeſs solche gnomenartige Sätze bedürfen kaum einer schriftlichen Quelle, sie lieſsen sich leicht auf die Tradition zurückführen. Entscheidender scheinen daher einige andre Stellen zu seyn. Erstlich epist. ad Smyrn. c. 1. wo Christus heiſst: βεβαπτισμένος ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ. Diese Worte scheinen eine Bekanntschaft mit Matth. 3, 15. anzudeuten; kein andrer Evangelist hat den Ausdruck und er hat etwas so Eigenthümliches, daſs er nicht wohl unabhängig von verschiedenen Schriftstellern kann gewählt seyn; auch in der Tradition hat er sich nicht wohl fortpflanzen können. — Noch wichtiger scheint aber die zweite Stelle epist. ad Ephes. c. 19. wo von der Offenbarung Christi gesagt wird: πῶς ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν (ὁ κύριος). Ἄστηρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν. In diesen Worten scheint

offenbar Rücksicht auf den Stern genommen zu seyn, der den Magiern aus Arabien nach der Erzählung des Matthaeus die Geburt Christi verkündigte.

Wir werden aber auch auf die Citationen in den Ignatianischen Briefen wieder zurückkommen und sehen, daſs es sich doch nicht zur Gewiſsheit bringen läſst, daſs Ignatius, oder der wahre Verfasser dieser Briefe, das Evangelium des Matthaeus brauchte.

Alle sichern Spuren des Matthaeus sind aus einer Zeit, da die Evangeliensammlung schon bestand.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Marcus.

Das Evangelium des Marcus entbehrt eines so entschiedenen Characters, als die übrigen Evangelien verrathen, und repräsentirt eben deshalb auch keine Richtung in der alten christlichen Kirche. Diesem Umstande mufs man es ohne Zweifel zuschreiben, dafs keine Parthei der ersten Jahrhunderte sich vorzugsweise an den Marcus hielt, wie es bei den andern Evangelien geschah. — Eine Stelle des *Irenaeus* (adv. haer. III. 11. edit. Grab. p. 220.) scheint freilich dergleichen auszusagen. Der Kirchenvater sagt nemlich: wie die Ebioniten den Matthaeus vorzugsweise gebrauchen, Marcion den Lucas, Valentinus den Johannes; so gab es auch eine Parthei, die den Marcus vorzugsweise brauchte (id quod est secun-

secundum Marcum praeferentes evangelium.). Er nennt aber diese Personen nicht ausdrücklich, sondern bezeichnet sie nur: qui Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt. Mit denselben Worten schildert nun *Irenaeus* (adv. haer. I. 25.) die Lehre des *Cerinthus* — Jesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, soll er behauptet haben. Allein auf diese Nachricht des *Irenaeus* läſst sich deshalb wenig Gewicht legen, weil uns von keiner Seite her Aehnliches berichtet wird; und überdies nichts leichter war, als einen Matthaeus in der Form, wie ihn die ketzerischen Judenchristen, die Ebioniten, gebrauchten, mit Auslassung der ersten Capitel — für das Evangelium des Marcus zu halten. Freilich erzählt eben *Epiphanius* (haer. XXVIII. 5.), die Cerinthianer hätten die Genealogie nicht weggelassen, wie die Ebioniten thaten, sondern aus derselben die Menschheit Jesu zu erweisen gesucht. — Aber eben durch diesen Widerspruch wird nur die Angabe des *Irenaeus* noch unbrauchbarer. Mir ist nach der innern Beschaffenheit des Evangeliums des Marcus sehr unwahrscheinlich, daſs sich eine Secte grade dies Evangelium sollte ausersehen haben, weil es in seiner ganzen Haltung zu unentschieden und allgemein ist. Es lieſse sich nur als Grund der Aufnahme des Marcus die Autorität des *Petrus* denken, unter der dieses Evangelium ausging; allein die einzige unsichere Stelle des *Irenaeus* kann uns doch zu dieser Annahme nicht berechtigen.

Ohne Zweifel hat daher auch der *Marcus* keine solche gewaltsame Einwirkungen erfahren, als das Evangelium des Matthaeus unter den Judenchristen. Man könnte sich denken, dafs das sogenannte Evangelium des Petrus, dessen einige Schriftsteller erwähnen, ein corrumpirter Marcus gewesen wäre, allein eine solche Annahme würde durch nichts weiter zu begründen seyn, weil wir keine Fragmente von diesem Evangelium besitzen und also durchaus keine Verwandschaft desselben mit dem Marcus nachweisen können. Der Bischof *Serapion* von Rhossus hatte eine Schrift über das Evangelium des Petrus geschrieben, von welcher *Eusebius* (K. G. VI. 12.) ein Fragment aufbewahrt hat. Man ersieht aber aus diesem Bruchstück über die Beschaffenheit des sogenannten Evangeliums des Petrus nichts weiter, als dafs es dem Doketismus günstig war.

Aus dieser Bemerkung liefse sich freilich vielleicht auf eine Identität des Evangeliums des Petrus und des εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους schliefsen, denn nach den Anführungen, die *Clemens Alexandrinus* aus diesem Evangelium mittheilt, wurde es auch von den Aegyptischen Doketen gebraucht. So äufsert sich über das Evangelium der Aegyptier schon *J. E. Chr. Schmidt* (K. G. Theil. I. S. 403.). Aber selbst wenn man beide Schriften identificirt, gewinnt man nicht viel für die Hauptsache; wir wissen nemlich von der Beschaffenheit des Aegyptischen Evangeliums auch sehr wenig und überdiefs sind die paar Citate aus demselben von der Art, dafs sie uns nicht erlau-

ben, das Evangelium des Marcus in irgend ein Verhältnifs mit dem Aegyptischen Evangelium zu setzen. Man findet die drey Stellen, die aus dem Evangelium der Aegyptier bekannt sind, unter andern in Grabii Spicileg. patr. Tom. I. p. 35. sqq. Eine ganz sonderbare Nachricht vom Evangelium der Aegyptier liefert noch *Epiphanius*, der in der Haeresie der Sabellianer (haer. LXII. 2.) behauptet: diese Ketzer stützten sich besonders auf das Evangelium der Aegyptier, worin gelehrt sey: der Vater, Sohn und heilige Geist seien Einer. — Epiphanius ist ein viel zu ungenauer und unsichrer Schriftsteller, als dafs man einer solchen Angabe, der alle anderweitige Begründung abgeht, Glauben schenken könnte.

Der Mangel an Eigenthümlichkeiten, der den Marcus characterisirt, ist nun auch Veranlassung, dafs man von der Geschichte dieses Evangeliums in der katholischen Kirche nichts aussagen kann. Die Citate der ältesten kirchlichen Schriftsteller berühren die geringen Eigenthümlichkeiten des Marcus nicht, und es fehlt daher alle Veranlassung irgendwo grade den Marcus als benutzt anzunehmen. Alles läfst sich auf Matthaeus oder Lucas zurückführen.

Indefs ist uns doch aus der frühesten Zeit ein Zeugnifs für den Marcus geblieben, was den Mangel aller Übrigen vollkommen ersetzt; — ein Zeugnifs von einem unmittelbaren Schüler unsres Herrn Jesu Christi selbst.

Jener alte Bischof von Hierapolis in Phrygien, *Papias*, von dem wir schon bei der Geschichte des

Matthaeus redeten und von dem in der Folge bei Gelegenheit des Johannes noch ausführlicher gehandelt werden wird — dieser Schüler des Evangelisten Johannes, hatte Gelegenheit, in Kleinasien zwey Schüler des Herrn (τοῦ κυρίου μαθηταί) kennen zu lernen, Namens *Aristion* und *Johannes Presbyter.* Mit beiden Männern verkehrte Papias und suchte von ihnen Nachrichten über den Herrn selbst, wie über die Apostel einzuziehn. Er hatte die auf diesem Wege erworbenen Nachrichten in einer Schrift niedergelegt, aus der *Eusebius* (K. G. III. 39.) Fragmente mittheilt. In diesen Bruchstücken findet sich nun eine sehr merkwürdige Nachricht über das Evangelium des Marcus, die ganz ausdrücklich als Bericht des Johannes Presbyter angekündigt wird, mit den Worten: καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Dieser πρεσβύτερος kann aber nach dem Zusammenhang niemand anders als *Johannes Presbyter* seyn, von dessen Erzählungen unmittelbar vorher die Rede gewesen war.

Die Worte dieses *Johannes Presbyter* nun, in denen vom Evangelium des Marcus die Rede ist, lauten wie folgt: Marcus war Hermeneut des Petrus und schrieb sorgfältig auf, was ihm in der Erinnerung geblieben war; jedoch nicht in der Ordnung, wie es von Christus geredet oder ausgeführt war, denn er (Marcus) hatte den Herrn nicht selbst gehört, war ihm auch nicht nachgefolgt, sondern nur dem Petrus, wie ich (Johannes Presbyter)

sagte, der seinen Unterricht nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer einrichtete und nicht grade eine Zusammenstellung der Reden des Herrn beabsichtigte. Marcus fehlte daher auch nicht, wenn er einiges so (in der Ordnung) aufschrieb, wie Petrus es erzählt hatte (wenn es gleich nicht die rechte Ordnung war). Er sorgte bloſs für das Eine, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen, und nichts in der Erzählung zu entstellen. *)

Diese merkwürdige Stelle kann uns in Bezug auf die früheste Geschichte des Evangeliums des Marcus wegen des Mangels anderweitiger Nachrichten völlig schadlos halten. — Erstlich schiebt diese Erzählung des Johannes die Kunde von dem Evangelium bis in die apostolische Zeit selbst hinauf. Wir können keine älteren Zeugnisse für die Neutestamentischen Schriften verlangen, als Aussagen von unmittelbaren Schülern des Herrn. —

*) Die griechischen Worte setze ich zur Vergleichung her. Euseb. K. G. III. 39. edit. Stroth. p. 181. Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν. Οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα, ἢ πραχθέντα, οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ συντάξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. — Unmittelbar hieran schlieſst sich die Nachricht vom Evangelium des Matthaeus, von der schon oben geredet ist.

Zweitens haben wir hier nicht eine allgemeine Tradition, sondern eine namhafte Person als Bürgen für diese Nachricht; und zwar eine Person, die ganz in den Verhältnissen lebte, um hier völlig begründete Kunde von allem zu haben und aufserdem kein Interesse haben konnte, hier Falsches zu berichten. In spätrer Zeit, als das Evangelium des Marcus einmal recipirt war, hätte man wohl etwas von dem Verhältnifs des Marcus zum Petrus erdichten können, um dem im Gebrauch befindlichen Evangelium ein Relief zu geben. Allein zur Zeit des Johannes Presbyter war zu solchen Erdichtungen durchaus kein Grund vorhanden; man hätte ja nur das Evangelium des Marcus nicht aufzunehmen brauchen, wenn man es für nicht recht begründet gehalten hätte. Wozu neben Matthaeus und Johannes durch Erdichtungen andern Evangelien Eingang verschaffen? — Es konnte doch den alten Christen selbst nur um Wahrheit zu thun seyn.

Drittens aber sieht man aus der Stelle, dafs zur Zeit des *Papias*, aus dessen Schrift die Worte des Johannes Presbyter ausgehoben sind, das Evangelium des Marcus allgemein in Gebrauch war. Papias erklärt sich nemlich über das Evangelium als über eine bekannte Schrift — nur die nähern Verhältnisse des Verfassers wollte er seinen Lesern nach der Relation des Johannes Presbyter berichten. — Das Nähere über den Canon des Papias wird bei der Geschichte der Evangeliensammlung beigebracht werden.

So bietet uns also diese eine Stelle nicht geringen Aufschlufs über die früheste Geschichte des Marcus dar. — Alle übrige Kunde von diesem Petrinischen Evangelium fällt aber mit der Geschichte der Evangeliensammlung zusammen.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Lucas.

Unverkennbarer als das Evangelium des Marcus thut sich das dritte unsrer Evangelien, welches die Tradition dem Lucas zuschreibt, in seiner eigenthümlichen Richtung kund. Es repräsentirt die andere grofse Parthei der alten Christenheit, die paulinischen Heidenchristen, während Matthaeus die Judenchristen vor andern in Anspruch nahm. — Das Evangelium des Lucas ist einem vornehmen Römer, Namens *Theophilus*, zugeschrieben, der sein Herz der heilbringenden Lehre Jesu geöffnet hatte, und höchst wahrscheinlich in Rom abgefafst, während der ersten Gefangenschaft des Apostels Paulus daselbst. Die Art, wie der zweite Theil der Schrift des Lucas die Apostelgeschichte schliefst, gibt über Zeit und Ort der Abfassung einen sehr deutlichen Fingerzeig.

Wir finden, daſs sich die alte Römische Kirche früh durch eine antijüdische Richtung auszeichnete, die in der Erscheinung im Groſsen die richtige Gränze nicht überschritt, sondern nur in echt Paulinischem Sinn mit Eifer und Lebhaftigkeit im Gefühl der Evangelischen Freiheit sich gegen alle Aufbürdungen der jüdischen Gesetzeslast verwahrte und daher recht absichtlich vom jüdischen Wesen sich loszusagen strebte. Diese Richtung läuft parallel mit jener unter den Judenchristen geschilderten Neigung das Gesetz in Ehren zu halten. — Wie wir aber sahen, daſs diese Anhänglichkeit an das Gesetz unter einer Classe von Judenchristen schädlich wirkte, indem sie dadurch zu einem unchristlichen, gesetzlichen Wesen kamen und die Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung zur Seligkeit lehrten — eben so finden wir, daſs sich in Rom die antijüdische Richtung in einer Spitze concentrirte, die sich in die ganz unchristliche Trennung der Oeconomie des Alten und des Neuen Testaments endigte; — dies stellt sich in der S e c t e d e r M a r c i o n i t e n dar. — Das Gnostische ist offenbar nur ein unbedeutendes und gewissermaſsen fremartiges Element in dem System der Marcioniten. Der eigentliche Kern ihrer Lehre ist die vollständige Trennung des alt und neutestamentischen Wesens — nur zur Begründung und Feststellung dieser Behauptung wurde die Annahme mehrerer Principe nothwendig.

Nach dieser Vorstellung sehe ich in der Secte der Marcioniten das Extrem der in der Römischen

Kirche herrschenden antijüdischen Richtung. Ich sage aber absichtlich in der Secte der Marcioniten. In *Marcion* selbst hatte sich ohne Zweifel schon in Sinope die antijüdische Richtung selbstständig entwickelt — wahrscheinlich in Opposition mit dem in Asien verbreiteten fleischlichen Chiliasmus — und dies mogte wohl auch schon die Ursache seiner Excommunication gewesen seyn. Aber sein Aufenthalt in Rom und die daselbst schon vor seiner Ankunft verbreitete antijüdische Richtung verschaffte seinen Ansichten die Menge von Anhängern, deren er sich erfreute — er würde wahrscheinlich in keiner einzigen Gegend so viel Empfänglichkeit angetroffen haben, als er in Rom fand. Vielleicht mochte sich auch schon in Rom vor dem durch *Marcion* gegebenen Anstofs, eine Parthei gebildet haben, die in ihrer Opposition gegen das Judenthum zu weit ging und die nun später sich an *Marcion* anschlofs. Auf jeden Fall aber können wir die Marcionitischen Grundsätze nur ansehn, als das falsche Extrem der Paulinischen Lehre, die in Rom ihr Centrum hatte.

Wie uns nun die Geschichte des Matthaeus unter die Judenchristen führte, so führt uns die Geschichte des Lucas zu den Marcioniten, als Repräsentanten der antijüdischen Richtung. Der falschen antijüdischen Richtung nemlich mufste der Apostel Paulus besonders das Wort reden; das Evangelium des Lucas galt aber für das Evangelium des Paulus, folglich lag es allen Gegnern des Judenthums am nächsten sich an das Evangelium des Lucas zu

halten, wie die Judenchristen den Matthaeus festhielten. — Ob das Evangelium des Lucas wirklich dem Paulus angehörte und wie fern, läfst sich historisch nicht erweisen, weil die Zeugnisse der Kirchenväter aus zu später Zeit sind, um völlige Beweiskraft zu haben. *Irenaeus* ist der älteste, der es erzählt, und da zu seiner Zeit schon die Evangeliensammlung allgemein angenommen war, so läfst sich wohl die Möglichkeit denken, dafs dergleichen erdichtet wäre, um dem einmal recipirten Evangelium Ansehn zu verschaffen. Obgleich ich daher für meine Person von der Richtigkeit der Nachricht überzeugt bin, dafs das Evangelium des Lucas aus den Vorträgen des Paulus flofs (Iren. III. 1. Λουκᾶς ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.), so können wir doch hier weiter keine Rücksicht darauf nehmen, und müssen bei der allgemeinen Bemerkung stehen bleiben, dafs der Lucas als Evangelium des Paulus galt und seiner Richtung nach dieser Annahme nicht widersprach.

Wir finden nun auch in den Händen des Marcion ein Evangelium, das dem Lucas sehr verwandt ist und von dem die Kirchenväter behaupten, es sei ein verstümmelter Lucas; dies zieht daher zunächst unsre Aufmerksamkeit an sich.

Der in der alten Kirchengeschichte so berühmte *Marcion*, war der Sohn des Bischofs von Sinope in Pontus, wurde von seinem Vater excommunicirt und begab sich nach der Hauptstadt der damaligen Welt,

nach Rom, wo er ohne Zweifel den Boden für empfänglich hielt zur Aufnahme der Grundsätze, deren Verbreitung er sein Leben weihte. — Wir werden durch ganz unabhängige und unverdächtige Zeugen über die Zeit seiner Ankunft in Rom belehrt. *Tertullianus* nennt den Marcion (adv. Marc. V. 19.): *Antoninianus Marcion.* An einer andern Stelle erklärt er genauer (adv. Marc. I. 19.) quoto anno Antonini majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis non curavi investigare. Daſs Marcion aber unter *Antoninus Pius* nach Rom kam, ist ihm entschieden: de quo constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius (ibid.). Er berechnet darauf auch, daſs zwischen Christus und Marcion 115 Jahre inne lägen.

Eben so gibt *Epiphanius* die Zeit des Marcion an; er erzählt (haer. XLII. 1.), Marcion sei nach dem Tode des Römischen Bischofs *Hyginus* nach Rom gekommen, der im Anfang der Regierung Antonins des Frommen lebte (Euseb. K. G. IV. 10.) und übereinstimmend damit setzt *Irenaeus* (adv. haer. I. 28. III. 4.) *Cerdon*, den angeblichen Lehrer Marcions, unter Hyginus.

Besonders wichtig sind aber die Notizen des *Justinus Martyr.* Dieser richtete seine gröſsere Apologie eben an Antoninus Pius und gibt in derselben (apol. maj. p. 83.) die Zeit von Kyrenius (Luc. 2, 2.) bis auf den Tag, da er schrieb, auf 150 Jahre an, was mit der Angabe des Tertullian vom Zeitalter des Marcion genau zusammentrifft, denn dieser hat

die 115 Jahre von dem Tode Christi an gerechnet. Vom Kriege der Juden unter Barchochba, redet *Justinus* überdieſs als von einer jüngst verfloſsenen Sache (ibid. p. 72. ἐν τῷ νῦν γεγεννημένῳ Ἰουδαικῷ πολέμῳ.). In derselben Apologie erwähnt nun *Justinus* des Marcion als eines Ketzers, der schon seine Irrlehren verbreitete (ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους. Apol. maj. p. 70. Euseb. K. G. IV. 10.). Marcion konnte auch nicht erst kürzlich angefangen haben zu lehren, denn nach p. 92. war sein Anhang schon sehr groſs; die Marcioniten, erzählt Justinus, lachten die Mitglieder der allgemeinen Kirche aus, ohne Beweise zu haben für das, was sie sagten. — *Justinus* hatte eine besondere Schrift gegen Marcion ausgearbeitet, woraus *Irenaeus* eine Stelle citirt (adv. haer. IV. 14.) mit den Worten: καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησίν. Allein von dieser Schrift ist es zweifelhaft, ob sie vor oder nach der gröſsern Apologie abgefaſst ist. Höchst wahrscheinlich hatte aber *Justinus* in der Schrift: κατὰ πασῶν αἱρέσεων, deren er apol. maj. p. 70. Erwähnung thut, und die er also gewiſs früher abgefaſst hatte, auch den Marcion bekämpft.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts also erscheint Marcion, als Zeitgenosse des Justinus Martyr, der vor 150 n. Chr. schon gegen seine Secte geschrieben hatte, die schon zahlreich war. *Marcion* muſs daher gleich im Anfang der Regierung des Antoninus Pius, der im Jahr 138. zur Regierung gelangte, nach Rom gekommen seyn,

und reicht mithin in eine Zeit, aus der wir aufser dem Briefe des *Clemens Romanus* keine weitern schriftlichen Denkmale aus jener Gegend der Welt haben. Wir haben freilich auch von Marcion nichts Unmittelbares mehr, allein durch die sorgfältigen Berichte des *Tertullianus*, wissen wir doch manches von seinen Schriften; besonders von dem berühmten Werk, worin Marcion sein ganzes System erläutert hatte, und das nach dem Hauptinhalt, nach den darin aufgestellten Gegensätzen des Alten und Neuen Testaments Antitheses hiefs. Dieses von den Marcioniten für symbolisch gehaltene Buch hatte *Tertullianus* in Händen und bezieht sich in seinen Schriften oft darauf. Adv. Marc. II. 29. nennt er die antitheses, gestientes ex qualitatibus ingeniorum, sive legum, sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a judice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso. Und an einer andern Stelle IV. 6. certe totum quod elaboravit, etiam antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi Testamenti diversitatem constituat. Die Antithesen Marcions scheinen zugleich auf das Evangelium, das er brauchte, nahe Beziehung gehabt zu haben. Tertullianus nennt sie dotem quandam, quam commentatus est evangelio (adv. Marc. IV. 1.), welche demselben Glauben verschaffen sollte (ut fidem instrueret — ut evangelio secundum antitheses credendo patrocinaretur). Um deswillen läfst sich auch der Kirchenvater auf eine besondre Widerlegung der Antithesen gar nicht ein, sondern schreibt: antithe-

ses opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunduntur.

Aufserdem hatte *Tertullianus* auch Briefe Marcions in Händen, die an Mitglieder seiner Secte gerichtet waren. Wenigstens schreibt Tertullian von einem Briefe, er wisse nicht an nescio quem συνταλαιπωρον er gerichtet sey; συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι pflegte nemlich der Gnostiker seine Anhänger anzureden (adv. Marc. IV. 9.). Auch adv. Marc. IV. 3. de carne Chr. 2. redet der Kirchenvater von Briefen Marcions.

Haben wir also gleich von Marcions Schriften selbst nichts mehr übrig, so besitzen wir doch an Tertullianus einen Schriftsteller, der sie nicht nur selbst gelesen hatte, sondern sich auch sehr häufig darauf bezieht, ihren Inhalt mittheilt und Fragmente aus denselben beibringt. Marcion steht uns also immer nach Clemens Romanus als der älteste Schriftsteller der Römischen Kirche da, von dem wir einige nähere Kunde haben.

Was nun aber zunächst das Evangelium betrifft, welches Marcion gebrauchte, so haben wir darüber so vollständige Nachrichten, als wir nur verlangen können. — Von *Epiphanius* besitzen wir ausführliche Auszüge aus dem Evangelium Marcions und von *Tertullianus* in seinem vierten Buch gegen Marcion eine Widerlegung des Marcionitischen Systems nach dem Evangelium, das diese Secte gebrauchte. Aufserdem bieten noch die übrigen Schriften Tertullians, wie andrer Kirchenväter manche

vereinzelt dastehende, aber in Verbindung mit den ausführlichen Berichten nicht selten wichtige Notizen dar. Bei dieser Reichhaltigkeit der Nachrichten ist nur das Eine besonders auffallend, dafs nichtsdestoweniger unter den Gelehrten keine Uebereinstimmung über diesen Punkt stattfindet. Die bei weitem gröfste Zahl von Gelehrten möchte wohl noch heutiges Tages das Evangelium des Marcion für eine selbstständige, vom Lucas verschiedene Schrift halten, welche Ansicht seit *Löfflers* Abhandlung über das Marcionitische Evangelium (die im ersten Bande der von Velthusen, Kuinoel und Ruperti gesammelten theologischen Commentationen wieder abgedruckt ist), und seit *Eichhorns* Verflechtung dieser Ansicht in seine Hypothese vom Urevangelium fast allgemein geworden ist — Gegen *Eichhorn* hat nur *Michael Arneth* (Ueber die Bekanntschaft Marcions mit unserm Canon des neuen Bundes und insbesondere über das Evangelium desselben. Linz. 1809. 4.) gründlich geschrieben, wiewohl er Tertullian bei weitem nicht ganz benutzt hat, und als Resultat seiner Forschungen hingestellt (S. 41.): „es sey immer „noch wahrscheinlicher, dafs Marcion das Evan„gelium verstümmelt habe, wie die Kirchenväter er„zählen, als dafs es ein vom Lucas verschiedenes „Evangelium gewesen sey, nach Angabe der Neuern; „jedoch könnten nicht alle Schwierigkeiten befriedi„gend gelöfst werden." Herr *Gratz* hat zwar gleichfalls in einer besondern Abhandlung (kritische Untersuchungen über Marcions Evangelium. Tübingen

1818.

1818. 8.) das Resultat gegeben: „es sei das Evange-„lium Marcions der verstümmelte Lucas (S. 83.);“ allein er hat den grofsen Fehler begangen, den Tertullianus ganz von der Untersuchung auszuschliefsen, der grade in dieser Untersuchung die wichtigste Quelle ist — indem er auf unbegreifliche Weise erklärt (S. 41.): „Tertullian hätte bei seiner „Arbeit nie einen Marcionitischen Codex „vor Augen gehabt, gewifs würde er, nach Art „des Epiphanius, die verschiedenen Abstände der „beiden Evangelien näher bemerkt und angegeben „haben.“ Dies verleitete ihn nun (S. 42.) zu der Annahme: „Tertullian habe den Marcion blofs aus un-„serm Lucas widerlegen wollen und dabei habe er „nur so viel berührt, als er zu seinem Zwecke dien-„lich fand.“

So völlig unbegründete, und mit Evidenz als falsch erweisliche Annahmen erklären es allein, wie man sich bis jetzt über die Beschaffenheit des Evangeliums Marcions noch nicht hat verständigen können. Denn ganz dieselben Behauptungen findet man öftrer und unter andern auch in *Eichhorn's* Einl. ins N. Testament (Th. I. S. 42. Note 9.) wieder. „Bei der Untersuchung über Marcions Evangelium „mufs Epiphanius zum Grunde gelegt werden. Der „schwülstige und witzelnde Tertullian geht zum kri-„tischen Gebrauch nicht genau genug, man mufs „sogar vermuthen, er habe bei seinen Wi-„derlegungen nicht einmal ein Exemplar „von Marcions Evangelienbuch vor Augen

„gehabt und die Stellen, die er angreift, blofs aus „dem Gedächtnifs citirt.“ Ja in der zweiten Auflage dieses Werks (Leipzig. 1820.) — denn meine Citate sind, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, alle nach der ersten Auflage, von der die zweite in den wesentlichen Punkten auch gar nicht abweicht — erklärt sich der Verfasser (Theil I. S. 46. Note 9.) über diesen Punkt noch entschiedener. Er äufsert: „*Tertullian* habe kein Exemplar „von Marcions Evangelienbuch vor Augen gehabt, „und citire alles blofs aus dem Gedächtnifs. Wie „hätte er ihn sonst Stellen aus Lucas können aus- „streichen lassen, die nie in Lucas gestanden haben?“ Wie wenig diese Bemerkung aber haltbar ist, werden wir später sehen. Zugleich wird an derselben Stelle auf *Arneth* verwiesen, als welcher in seiner Schrift Tertullians Stellen gesammelt habe und aus dessen Uebersicht sich jeder von Tertullians kritischer Unbrauchbarkeit überzeugen könne. Allein Arneth hat so wenig die Citate Tertullians vollständig gesammelt, dafs er vielmehr nur da Tertullian benutzt, wo Epiphanius von Abweichungen redet. Alles übrige, was grade so wichtig ist, um die wörtliche Uebereinstimmung des Lucas und Marcion zu zeigen, läfst er unberührt.

Ich bin nun nach den äufserst reichhaltigen Quellen über die Geschichte des Marcionitischen Evangeliums völlig überzeugt, dafs es sich nicht allein wahrscheinlich machen läfst, dafs Marcions Evangelium ein verstümmelter Lucas war, wie *Arneth*

behauptet — sondern dafs es als gewifs historisch erwiesen werden kann. Wem ich diesen Beweis nicht genügend geführt zu haben scheine, dem wird gewifs die Exposition, die mein Freund und College, Herr Professor *Hahn*, dem Publicum vorzulegen im Begriff steht, vollkommen überzeugend seyn, da derselbe nicht blofs mit mehr Ausführlichkeit, als es mir für meinen vorliegenden Zweck nöthig schien, sondern auch mit mehr Gelehrsamkeit, den Gegenstand behandeln und hoffentlich den lange streitigen Punkt zur endlichen und gänzlichen Entscheidung bringen wird. Uebrigens ist in der Hauptsache durchaus keine Differenz zwischen unsern Ansichten über die Beschaffenheit des Marcionitischen Evangeliums. Wir halten es beide für den verstümmelten Lucas; und sind nach unabhängigem Quellenstudium in diesem Resultat zusammengetroffen.

Da es mir für meine Untersuchung nur darauf ankommen kann dasjenige zusammenzudrängen, was mir recht schlagend die ursprüngliche Identität des Lucas und des Marcion darzuthun scheint, so übergehe ich entweder oder deute nur kurz an, was mir minder wichtig vorkommt. Dahin rechne ich unter andern die allgemeine Angabe der Kirchenväter, dafs das Evangelium Marcions ein verstümmelter Lucas war. So wichtig nemlich diese Uebereinstimmung demjenigen wird, der schon die bestimmte Ansicht von dem Evangelium gewonnen hat, so mufs man doch gestehen, dafs sich, an und für sich genommen, auch sehr wohl den-

ken läfst, dafs die Kirchenväter, als einfache, schlichte, redliche aber wenig critische Männer, durch die Beschaffenheit des Evangeliums getäuscht wurden und alle Abweichungen ohne weiteres für Verfälschungen erklärten. Ich glaube daher auch die Stellen der Kirchenväter von *Irenaeus* an, bis ans Ende des vierten Jahrhunderts nicht weiter erwähnen zu dürfen, da sich aus ihnen doch nur folgern läfst, was die Väter glaubten, nicht aber, wie beschaffen das Evangelium wirklich war. — Wenn aber *Tertullianus* an einer Stelle schreibt: Marcion Evangelium interpolando suum fecit (adv. Marc. IV. 1.), so ist das nicht als eine Abweichung von der gewöhnlichen Angabe zu betrachten. Tertullian gebraucht interpolare in ganz allgemeinem Sinn, so dafs er auch von der verringerten Anzahl der Paulinischen Briefe, die Marcion brauchte, schreibt: adfectavit numerum epistolarum interpolare.

Der entscheidende Punkt nun in der Untersuchung über Marcions Evangelium ist ohne Zweifel die Bestimmung, wie die beiden Hauptquellen, *Tertullianus* und *Epiphanius*, in Bezug auf ihre Relationen von dem Evangelium anzusehen sind. Was haben sie eigentlich bei ihren Mittheilungen bezweckt? und war es das Marcionitische Evangelium selbst, aus dem sie Stellen anführen, oder war es unser Lucas? — das sind die Fragen, mit deren Beantwortung beinahe alles entschieden ist.

Was die Relation des *Epiphanius* betrifft, der in der 42sten Haeresie in seinem Panarium von den Marcioniten handelt, so hat niemand geleugnet, dafs er eine Handschrift des Marcionitischen Evangeliums besafs und aus demselben Stellen mittheilte; allein zu welchem Ende er diese Auszüge machte, bedarf einer Untersuchung. Herr *Eichhorn* ist von der Voraussetzung ausgegangen, alle mitgetheilten Stellen seien wörtlich so, wie Epiphanius sie gibt, aus dem Evangelium entnommen und wären von Epiphanius nur der Abweichungen wegen angeführt. Diese Voraussetzung war allerdings für die Durchführung der Hypothese vom Urevangelium höchst wichtig und nöthig; allein sie ist auch durchaus gegen alle Wahrheit gemacht und fast jedes Wort in der Haeresie des *Epiphanius* widerspricht derselben.

Epiphanius hatte bei der Ausarbeitung dieser Auszüge aus dem Marcionitischen Evangelium zunächst nicht die Absicht die Textabweichungen von Lucas anzugeben, sondern er wollte den Marcion in seinen dogmatischen Sätzen widerlegen — die Bemerkungen von Textabweichungen sind ihm nur Nebensache.

Dies ersieht man aufs deutlichste aus den Erklärungen, die Epiphanius selbst über seinen Zweck gibt. Der Kirchenvater hatte seine Auszüge aus dem Marcionitischen Evangelium schon vor dem Panarium gemacht und gar nicht zum Behuf sie in das-

selbe einzurücken, sondern um daraus die Marcioniten in einer besondern Schrift zu widerlegen. Dies erklärt er ausdrücklich (Edit. Petavii. Colon. 1682. fol. p. 310.) παραθήσομαι δὲ καὶ ἣν ἐποιησάμην κατ᾽ αὐτοῦ πραγματείαν, πρὶν τοῦ ταύτην μου τὴν σύνταξιν ἐσπουδακέναι διὰ τῆς ὑμῶν τῶν ἀδελφῶν προτροπῆς ποιήσασθαι. Und fügt nun über die Behandlung dieser Auszüge hinzu, er habe dasjenige ausgewählt, was den Marcion widerlegen könnte (ἀναλεξάμενος καθ᾽ εἱρμὸν ἀπὸ τῶν προειρημένων δύο βιβλίων (εὐαγγελίου καὶ ἀποστολικοῦ) τὰ ἐλέγξαι αὐτὸν δυνάμενα.); und damit man nicht etwa das ἐλέγξαι beziehen möchte auf das Ueberführen von den gemachten Verfälschungen im Evangelium des Lucas, setzt der Kirchenvater ebendaselbst noch hinzu: er habe bis ans Ende die Stellen ausgehoben, worin Marcion in seiner Dummheit die Worte des Heilandes und des Apostels beibehalten hätte (Καὶ οὕτως ἕως τέλους διεξῆλθον, ἐν οἷς φαίνεται ἠλιθίως καθ᾽ ἑαυτοῦ ἐπὶ ταύτας τὰς παραμεινάσας τοῦτε σωτῆρος καὶ τοῦ ἀποστόλου λέξεις φυλάττων.). Wenn Epiphanius also die Stellen aushob, in denen die Worte beibehalten waren, so ist ja seine Absicht deutlich, er wollte den Marcion aus seinem eignen Evangelium heraus dogmatisch widerlegen. Dies bestätigt auch das folgende; einiges sey in dem Evangelium Marcions geändert — andres aber sey nicht geändert, und dies könne ihn in seinen Behauptungen widerlegen (μὴ ἀλλαγέντα ὑπ᾽ αὐτοῦ, δυνάμενα δὲ αὐτὸν διελέγχειν. p. 311.). Auch im Prooemium zu den Scholien (cap.

11. p. 311.) heiſst es noch ausdrücklich: ἐκ γὰρ τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐαγγελίου τὰ πρὸς ἀντίῤῥησιν τῆς πανούργου αὐτοῦ ῥαδιουργίας σπουδάσαντες παρεθέμεθα. Das Wort ῥαδιουργία könnte durch Verfälschung erklärt werden, und auf die Verfälschung des Evangeliums gezogen werden; allein der Zusammenhang erlaubt dies durchaus nicht; es schlieſst sich nemlich an die angegebenen Worte folgendes an: ἵν' οἱ τῷ πονήματι ἐντυχεῖν ἐθέλοντες, ἔχωσι τοῦτο γυμνάσιον ὀξύτητος, πρὸς ἔλεγχον τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐπινενοημένων ξενολεξιῶν. Dieses πρὸς ἔλεγχον κ. τ. λ. ist offenbar Erklärung des vorhergehenden πρὸς ἀντίῤῥησιν κ. τ. λ.. und die πανοῦργος ῥαδιουργία erklärt sich daher von selbst, als der freche Leichtsinn, mit dem Marcion seine dogmatischen Behauptungen hingestellt hatte; es ist ganz gleichbedeutend gebraucht mit ἀπάτη, wie dasselbe am Schluſs seiner Auszüge aus dem Marcionitischen Evangelium vorkommt. Es heiſst nemlich: αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν λειψάνων τῶν παρ' αὐτῷ σωζομένων ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ὑπόθεσις τῆς ἡμῶν πεποιημένης δι' αὐτὸν πραγματείας, ὥς γε νομίζω ἱκανῶς ἔχειν πρὸς ἀντίθεσιν τῆς αὐτοῦ ἀπάτης. Hier steht wieder das πρὸς ἀντίθεσιν κ. τ. λ. parallel mit dem obigen πρὸς ἀντίῤῥησιν κ. τ. λ. oder πρὸς ἔλεγχον κ. τ. λ. und daraus läſst sich über den Sinn des ῥαδιουργία gar kein Zweifel weiter erheben. — *Eichhorn* hat freilich in der zweiten Auflage seiner Einleitung Theil I. S. 59. das ῥαδιουργία von Textescorruptionen erklärt und führt zum Beweise einige Stellen an, worin das Wort diese Bedeutung hat. Das möchte aber niemand leugnen wollen; es stand nur zu beweisen, daſs es hier so

heiſsen müsse, und das ist unbewiesen gelassen. Auſser den angeführten Stellen zeigen auch besonders noch die, unmittelbar vor der πανοῦργος ῥαδιουργία vorhergehenden Worte, daſs Epiphanius nicht an Textescorruptionen dachte, als er dies schrieb. Der Zusammenhang ist nemlich dieser: ὅτῳ φίλον ἐστὶ τὰς τοῦ ἀπατηλοῦ Μαρκίωνος νόθους ἐπινοίας ἀκριβοῦν, καὶ τὰς ἐπιπλάστους τοῦ αὐτοῦ βοσκήματος μηχανὰς διαγινώσκειν, τούτῳ τῷ συλλελεγμένῳ πονήματι ἐντυχεῖν μὴ κατοκνείτω, ἐκ γὰρ τοῦ εὐαγγελίου τὰ πρὸς ἀντίῤῥησιν τῆς πανούργου αὐτοῦ ῥαδιουργίας σπουδάσαντες παρεθέμεθα. Hier sind doch die Ausdrücke ἐπίνοιαι und μηχαναί so ganz klar zu verstehen von den Lehrsätzen des Marcion, daſs man das folgende ῥαδιουργία unmöglich anders fassen kann.

Die Erklärungen des *Epiphanius* über seinen Zweck bei den Auszügen aus dem Evangelium Marcions sind also unumwunden — er wollte die Dogmatik des Marcion widerlegen — daſs seine Absicht gewesen sey, die Abweichungen des Evangeliums zu sammeln erklärt er nirgends ausdrücklich. Allein freilich war für jeden, der Marcion dogmatisch widerlegen wollte, durchaus nothwendig, die Abweichungen in dem Text seines Evangeliums zu kennen; daher bemerkte Epiphanius sowohl die Aenderungen, als die Auslassungen, aber nur zum Behuf der Widerlegung seiner Lehre. Daher schreibt Epiphanius p. 322. nachdem er die Scholien zusammengestellt hatte: ταῦτα ἡμῖν πεπόνηται — ἵνα εἰδέναι ἔχοιεν πάντες οἱ πειρώμενοι ἀντιλέγειν τῇ αὐτοῦ πλάνῃ, ὅτι τὰ μὲν παρηλλαγμένα ῥήματα

κατὰ ῥαδιουργίαν *) ἐντέτακται, ὅσα δὲ οὐκ ἐμφέρεται ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις, συληθέντα ὑπάρχει ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τόλμης. Dann aber, fährt Epiphanius fort, habe er auch zusammengetragen ὅσα παρ' αὐτῷ τε καὶ παρ' ἡμῖν ηὕρηται συνᾴδοντα. Also die Bemerkung der Abweichungen war nur das beiläufige, und daher finden sich auch unter den Scholien des Epiphanius viele, die gar keine Textesverschiedenheiten namhaft machen; wobei sich *Eichhorn* denn nur durch die gröſsten Willkührlichkeiten helfen kann, die wir später näher kennen lernen werden.

Was nun aber zweitens die Behauptung *Eichhorns* betrifft, daſs *Epiphanius* wörtlich mitgetheilt habe, wie der Text des Marcionitischen Evangeliums lautete, so schreibt allerdings der Kirchenvater (p. 322.): αὕτη τῆς προειρημένης ὑμῶν ὑποθέσεως ἡ σχολιοποιηθεῖσα σύντομος ὑπομνηματικὴ ἐξ ἀντιγράφων τοῦ Μαρκίωνος σύνταξις πρὸς ἔπος, ὡς ἐδάφων ἡμῖν γεγραμμένη. Allein dieses πρὸς ἔπος kann unmöglich bedeuten, daſs grade so, wie Epiphanius die Worte anführt, Marcion gelesen habe; denn in manchen Scholien setzt *Epiphanius* ausdrücklich ein καὶ τὰ ἑξῆς hinzu, um anzudeuten, daſs er nur die Anfangsworte angebe; in andern Scholien geben die Worte, wie sie da zusammengestellt sind, gar keinen Sinn; oft weichen auch die zwei Recensionen der Scholien unter sich ab, wovon bei den einzelnen

*) Auch hier bedeutet ῥαδιουργία offenbar nicht Verfälschung, es gibt in dieser Bedeutung hier gar keinen Sinn, da παρηλλαγμένα ῥήματα vorhergeht. Κατὰ ῥαδιουργίαν ἐντέτακται bedeutet nur: nach seiner Leichtfertigkeit, mit der er die heiligen Schriften behandelt, hat er veränderte Stellen eingeschoben.

Stellen das Nähere angegeben wird — kurz, man kann kaum im Ernst behaupten wollen, dafs Epiphanius Scholien die ausdrücklichen Lesarten des Evangeliums des Marcion enthalten, und nur die Wärme, mit der Herr *Eichhorn* seine Hypothese vom Urevangelium verfolgte und die Wichtigkeit, die für diese Hypothese die aufgestellte Ansicht vom Marcionitischen Evangelium haben mufste, machen es begreiflich, wie dieser Gelehrte die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzungen nicht fühlte.

Hiernach können wir nun aber auch unmöglich die Scholien des Epiphanius für die Hauptquelle der Kenntnifs des Marcionitischen Evangeliums halten; denn wenn er gleich ganz unbedeutende Abweichungen namhaft macht und es dadurch wahrscheinlich wird, dafs er die gröfsern Abweichungen gewifs alle mit Sorgfalt verzeichnet hat, so bleibt man doch wegen der Stellen, aus denen gar nichts beigebracht wird, zweifelhaft. Da nemlich die nächste Absicht des Epiphanius nicht dahin ging, die Abweichungen anzugeben, so könnte man denken, dafs er doch wohl manche Verschiedenheit möchte unberührt gelassen haben, wenn eben aus der Stelle gar keine dogmatische Antithese abzuleiten war. Ueber diese Schwierigkeit kann uns nur die Vergleichung des *Tertullianus* befriedigende Auskunft geben; der sehr häufig grade die Lücken ausfüllt, die Epiphanius unberührt liefs.

Von *Tertullian* wird nun aber eben geleugnet, dafs er das Evangelium Marcions gehabt habe und

zwar besonders deshalb, weil die Stellen, die dieser Kirchenvater anführt, mit den aufgestellten Ansichten von den Citaten des Epiphanius durchaus nicht harmoniren. Sind die Stellen des Tertullian aus dem Evangelium Marcions genommen, so war der Text desselben nicht in jener durchweg verkürzten Gestalt, in der er nach *Eichhorns* Hypothese gewesen seyn soll, indem er nemlich die Worte des Epiphanius für die Originalworte des Evangeliums des Marcion nimmt. — Der Beweis also, dafs *Tertullianus* das Evangelium Marcions in Händen hatte, und dafs alle seine Citate im vierten Buch aus demselben und nicht aus Lucas entnommen sind, ist für die Untersuchung von äufserster Wichtigkeit.

Tertullianus selbst versichert nun aufs stärkeste, er habe das Evangelium Marcions und wolle dasselbe durchgehn. Adv. Marc. III. 17. p. 492. B. (edit. Rigaltii *) Lutet. 1641. fol.) schreibt er: ipsum Marcionis evangelium discuti placuit. Und im Anfange des vierten Buchs, welches sich gerade damit beschäftigt, das Evangelium durchzugehn: omnem sententiam haeretici ad ipsum jam evangelium ejus provocamus, quod interpolando suum fecit. Nach einer kurzen Einleitung setzt er denn im zweiten Capitel des vierten Buchs hinzu: transeo nunc, ad evangelii sane non Judaici, sed Pontici, interim adulterati demonstrationem. Als

*) Nach dieser Ausgabe sind alle Citate aus den Schriften Tertullians angegeben.

er nun diese Demonstration beendigt hat, schliefst er wieder das vierte Buch: frustra laborasti, Marcion, Jesus enim in evangelio tuo, meus est. Ist es möglich ausdrücklichere Zeugnisse zu verlangen? Einmal über das andre erklärt Tertullian ganz entschieden, er habe das Evangelium Marcions, wozu es denn bezweifeln? —

Allein noch schlagender als diese ausdrücklichen Versicherungen des Kirchenvaters ist das stillschweigende Zusammentreffen in allen eigenthümlichen Auslassungen, Aenderungen, Zusätzen des Marcionitischen Evangeliums, die Epiphanius angibt. Soll dies Zusammentreffen ein zufälliges seyn? dazu kommt es zu häufig und bei zu vielen Kleinigkeiten; soll Tertullian sich gedacht haben, was wohl bei Marcion fehlen mochte? — Woher wundert er sich denn, dafs Marcion etwas hat stehen lassen? Tertullian p. 574. D. schreibt: Marcion quaedam contraria sibi credo industria de evangelio suo eradere noluit. Um so schreiben zu können, mufste er doch das Evangelium haben. Ja er führt ja ausdrücklich Abweichungen des evangelium haereticum von dem evangelium veritatis an (S. 544. D.) und bemerkt verschiedene Lesarten, wie war das möglich, ohne dafs er das Evangelium Marcions besafs? Ja S. 566. D. redet er sogar von abweichender Interpunction, welche in dem Marcionitischen Text gefunden ward — und er sollte keine Handschrift von dem haeretischen Evangelium gehabt haben? —

Allein frägt man — worauf ruht denn, bei so klaren, unwiderleglichen Stellen, die Behauptung: Tertullianus habe das Evangelium Marcions nicht in Händen gehabt und gebraucht? — Einzig und allein darauf, was schon oben aus der Abhandlung von *Gratz* (S. 113.) mitgetheilt ward, daſs Tertullian dann wohl eben so wie Epiphanius die Abstände des Evangeliums des Marcion vom Lucas würde angegeben haben. Allein diese Bemerkung beruht auf einer falschen Auffassung dessen, was Tertullian bei seiner Untersuchung beabsichtigte. Es war ihm nicht darum zu thun, uns Nachrichten über die Beschaffenheit des Marcionitischen Evangeliums zu hinterlassen, er wollte nur den Marcion mit seinen eigenen Waffen schlagen, er widerlegt im vierten Buch das System Marcions aus seinem eigenen Evangelium heraus; läſst also natürlich ohne weiteres weg, was darin fehlte, wie die Vergleichung mit dem Epiphanius darthut, aber besondre Bemerkungen darüber zu machen, dazu war gar keine Veranlassung für ihn vorhanden; nur einige Male bemerkt er beiläufig Textesverschiedenheiten. Wenn wir die Scholien des Epiphanius nicht daneben hätten, würden wir freilich über die Auslassungen des Tertullianus zweifelhaft seyn; er kann eben so gut etwas ausgelassen haben, weil er darin nichts antraf, wodurch Marcion widerlegt werden konnte, als weil es in dem Evangelium fehlte; — allein wenn er in seinen Auslassungen immer mit dem Epiphanius zusam-

mentrifft, wenn er selbst solche Stellen ausläfst, die ihm in seiner Polemik gegen Marcion höchst wichtig geworden wären, so kann man in der That nicht zweifeln, dafs Tertullian das Evangelium des Marcions in Händen hatte und brauchte. Beide Kirchenväter wollen aufs genaueste verglichen seyn; besonders *Tertullian*, der oft durch ein einzelnes Wort verräth, wie die Lesart des Marcionitischen Evangeliums war; es kann daher auch der Index, der sich hinter Semlers Ausgabe vom Tertullian findet, nimmer ausreichen (Eichhorn Einl. Theil. I. S. 42. Note.) — Vereinzelt in die Untersuchung gezogen können weder *Epiphanius* noch *Tertullian* ein gründliches Resultat geben.

Wir gehen nun hiernach in die Vergleichung der Relationen des Epiphanius und Tertullianus näher ein.

Ueber den Anfang des Marcionitischen Evangeliums belehrt uns *Epiphanius* auf das genaueste. Εὐθὺς ἐν τῇ ἀρχῇ, sagt er, πάντα τὰ ἀπ' ἀρχῆς τῷ Λουκᾷ πεπραγματευμένα, τουτέστιν ὡς λέγει· ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν καὶ τὰ ἑξῆς. Καὶ τὰ περὶ τῆς Ἐλισάβετ, καὶ τοῦ ἀγγέλου εὐαγγελιζομένου τὴν Μαρίαν παρθένον, Ἰωάννου τε, καὶ Ζαχαρίου καὶ τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως, γενεαλογίας καὶ τῆς τοῦ βαπτίσματος ὑποθεσεως. Ταῦτα πάντα περικόψας ἀπεπήδησε καὶ ἀρχὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔταξε ταύτην· ἐν τῷ πεντεκαδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος καὶ τὰ ἑξῆς. Ob auch die Versuchungsgeschichte fehlte, sieht man aus dem Epiphanius nicht deutlich, denn die nächste Stelle ist aus dem fünften Capitel

und von allem dazwischen liegenden wird nichts angemerkt. Nach einer andern Stelle mufs man aber schliefsen, dafs die Versuchungsgeschichte auch fehlte; in der Refutation zum 60sten Scholion (S. 343.) wird von einem Marcioniten angeführt: πῶς ἠδύνατο Σατανᾶς τὸν ὄντα Θεὸν καὶ μείζονα αὐτοῦ ὑπάρχοντα καὶ κύριον αὐτοῦ, ὡς ὑμεῖς λέγετε, πειρᾶσαι, τὸν Ἰησοῦν, τὸν αὐτοῦ δεσπότην; Das ὡς ὑμεῖς λέγετε macht mehr als wahrscheinlich, dafs die Marcioniten die Versuchungsgeschichte nicht hatten. Die Erzählung 4, 14—30. von Christi Aufenthalt in Nazareth wird auch von Epiphanius nicht berührt; ob sie in dem Marcionitischen Evangelium stand, kann man nur aus Tertullian bestimmen — man sieht hier also gleich von vorne herein, dafs man mit *Epiphanius* allein unmöglich ausreichen kann. N a c h d e r R e l a t i o n d e s s e l b e n l ä f s t s i c h d e r r i c h t i g e A n f a n g d e s E v a n g e l i u m s a u f k e i n e W e i s e b e s t i m m e n, denn dafs die aus Luc. 3. 1. heraufgenommene Zeitbestimmung sich erst an die Geschichte in Capernaum anschlofs, kann man nicht aus Epiphanius folgern. *Eichhorn* sieht sich daher auch hier genöthigt dem Tertullian zu folgen. *Tertullianus* liefert nemlich den Anfang vollständiger und hebt dadurch alle Zweifel auf. Adv. Marc. IV. 7. heifst es: Anno quintodecimo principatus Tiberiani, proponit eum d e s c e n d i s s e i n c i v i t a t e m G a l l i l a e a e, C a p h e r n a u m. Es mufs also sich an die Zeitbestimmung gleich die Geschichte in Capernaum Luc. 4, 31. ff. angeschlossen haben. Dies bestätigt auch eine Stelle im dial. de recta fide

(Opp. Orig. Tom. I. p. 869. edit. de la Rue.), wo es heifst: ὡς φασὶν ἐπὶ Τιβερίου κατελθὼν ἐφάνη ἐν Καφαρνάουμ. Auch andre Kirchenväter, *Irenaeus* (adv. haer. I. 27.), *Origenes*, (in Johann. T. X. Opp. Vol. IV. p. 165. E. edit. de la Rue), *Isidorus Pelusiota* (epist. I. 371.) berichten, dafs die ersten Capitel im Evangelium Marcions fehlten; nur gibt keiner den Anfang des Evangeliums so genau an als *Tertullianus.* Dafs aber das Evangelium damit begann, dafs Christus in der Synagoge in Capernaum auftrat, ist eben recht im Geist Marcions, der Christus immer als eine ganz neue, urplötzliche, mit nichts vergleichbare und in Zusammenhang stehende Erscheinung will angesehen haben. Daher schreibt auch Tertullian: de coelo statim ad synagogam (S. 507. C.).

Dafs auch nach Tertullian die Erzählung von der Versuchung Jesu im Evangelium Marcions fehlte, erhellt aus der Stelle: Jesum autem et secundum n o s t r u m Evangelium diabolus quoque in tentatione cognovit (adv. Marc. V. 6. S. 586. C.). Dieser Ausdruck secundum n o s t r u m evangelium deutet hinreichend an, dafs es bei Marcion fehlte. Allein schwierig ist die Frage, wie es sich mit der Erzählung Luc. 4, 14—30. verhielt; denn zuerst führt Tertullian ganz ausführlich an, was 4, 31—36. steht. S. 507. D. ecce venit ad synagogam. 508. A. Stupebant omnes ad doctrinam ejus. Plane. Quoniam, inquit, in potestate erat sermo ejus. (Luc. 4, 32.) 508. B. Exclamat ibidem spiritus daemonis: quid nobis et tibi est Jesu, venisti perdere nos, scio qui sis sanctus Dei

Dei (4, 34.) 508. D. Atquin inquis increpuit illum Jesus (4, 35.). Allein S. 509. (cap. 8.) redet Tertullian, wie wenn die Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Nazareth (4, 14—30.) auch im Marcionitischen Evangelium gestanden wäre. Er schreibt nemlich: et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito unius proverbii ejectus refertur. Hic primum manus ei injectas animadvertens, necesse habeo jam de substantia ejus corporali praefinire, quod non possit phantasma credi, qui contactum et quidem violentia plenum, detentus et raptus et ad praecipitium usque protractus admiserit. Nam etsi per medios evasit, sed ante jam vim expertus et postea dimissus. Man kann nach dieser Stelle nicht wohl anders als annehmen, daſs sich die Geschichte von Jesu Lehren in der Synagoge zu Nazareth im Marcionitischen Evangelium fand (wozu auch das Stillschweigen des Epiphanius gut paſst) — nur scheint sie hinter die Erzählung von dem Auftreten Jesu in der Capernaitischen Synagoge gestellt gewesen zu seyn, während sie in unserm Lucas vorhergeht. — Es gehört dies unter die wenigen Fälle, wo uns die vorhandenen Nachrichten über die Beschaffenheit des Marcionitischen Textes etwas in Unsicherheit lassen.

Die Geschichte von der Heilung der Schwiegermutter Petri (4, 38. 39.) wird von Tertullian nicht erwähnt. S. 509. C. fährt er erst mit 4, 40. fort. Es könnte seyn, daſs diese Erzählung durch die Geschichte von dem Aufenthalt Jesu in Nazareth ver-

drängt wäre — aber es berechtigt uns nichts die Geschichte von 4, 14—29. in der Ausdehnung und Form bei Marcion zu denken, als wir sie im Lucas finden. Vielmehr ist sehr ungewifs, ob die Erwähnung des Elias und der Wittwe von Sarepta, wie des Elisa und des Syrers Naeman (Luc. 4, 26. 27.), auch bei Marcion in Verbindung stand mit der Erzählung von Jesu Aufenthalt in Nazareth. Dafs dieser Personen im Evangelium Marcions Erwähnung geschah, ist gewifs (S. 511. B. C. D.); allein ob grade hier, wie im Lucas, das ist eine andre Frage. In der angeführten Stelle redet Tertullian von der Heilung des Aussätzigen (5., 12. ff.), hieran konnte sich leicht die Erwähnung des Elisa und Naeman anschliefsen, ohne dafs an dieser Stelle bei Marcion etwas davon stand. Allein Tertullian erwähnt noch dieser Personen an einer andern Stelle (S. 561. B. Cap. 35.) und da Epiphanius (schol. 48.) ausdrücklich bemerkt: Marcion habe hier einen Zusatz, der des Elisa und Naeman Erwähnung thue; so sieht man sich genöthigt bei der Stelle 17, 12. einen solchen Zusatz anzunehmen. Es wäre nun freilich möglich, dafs er auch 4, 27. wie bei Lucas gestanden habe — allein etwas Gewisses können wir doch darüber nicht angeben. Diese Unsicherheit, in der man über den Text des vierten Capitels bleibt, zeigt aber recht klar, wie wenig man mit Epiphanius ausreicht. Sein erstes Scholion giebt die Stelle 5, 14. wir müfsten daher nach ihm alles nach der Taufe für ganz

gleich mit dem Text des Lucas halten, was doch vielleicht nicht ganz der Fall war.

Die Erzählung 4, 40—44. befand sich ohne Zweifel im Evangelium Marcions. Tertullian berührt das meiste daraus. S. 509. C. Ad summam et ipse mox tetigit alios, quibus manus imponens utique sentiendas, beneficia medicinarum conferebat (Luc. 4, 40.) S. 509. D. wird auch 4, 41. berührt und 510, D. in dem: Oportet me et aliis civitatibus annuntiare regnum Dei 4, 43.

Hieran reihte sich die Berufung Petri (5, 1—11). Die Art, wie Tertullian sich hier ausdrückt, läfst keinen Zweifel, dafs die Erzählung bei Marcion ganz der bei Lucas glich, S. 510. C. (cap. 9.) heifst es: de tot generibus operum, quid utique ad piscaturam respexit, ut ab illa in apostolos sumeret Simonem et filios Zebedaei. Non enim simplex factum videri potest, de quo argumentum processurum erat, dicens Petro trepidanti de copiosa indagine piscium: ne time, abhinc enim homines eris capiens. — Denique relictis naviculis secuti sunt eum.

S. 510. D. folgt nun die leprosi purgatio (5, 12.), wovon Tertullian auch einiges berührt. S. 511. A. tetigit leprosum und 511. D. quantum ad gloriae humanae aversionem pertinebat, vetuit eum divulgare, quantum ad tutelam legis, jussit ordinem impleri: vade, ostende te sacerdoti, et offer munus, quod praecepit Moyses (5, 14.). Hier scheinen keine Abweichungen von Lucas gewesen zu seyn.

Bis hieher hatte *Epiphanius* keine Bemerkung gemacht; bei 5, 14. aber sagt er in seinem ersten Scholion: es stände bei Marcion εἰς μαρτύριον ὑμῖν für εἰς μαρτύριαν αὐτοῖς, wie Lucas hat. *Tertullianus* hat eben so gelesen; S. 512. A. ut sit vobis in testimonium; und man könnte dies als eine Bestätigung ansehn, daſs Tertullian den Codex des Marcion gebrauchte; allein das ὑμῖν ist wohl nichts anders als eine abweichende Lesart, die sich auch noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat (Man sehe Griesbach bei Luc. 5, 14.).

Bei dieser Stelle führt uns aber *Tertullian* noch auf eine wichtige Untersuchung. Der Kirchenvater schreibt nemlich S. 512. D. cap. 9. Ecce Christus praecepit legem impleri. Quocunque modo praecepit, eodem potuit etiam illam praemisisse sententiam: non veni legem dissolvere, sed adimplere. Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse quod salvum est? confessus es enim praebonitate fecisse illum, quod negas dixisse. Constat ergo dixisse illum, quia et fecit; et te potius vocem Domini de evangelio erasisse, quam nostros injecisse. Es scheint hiernach Tertullian dem Marcion den Vorwurf zu machen, er habe die Stelle: non veni legem dissolvere, sed adimplere weggestrichen. Allein diese Worte stehen weder im Lucas bei dieser Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (Luc. 5, 12—14.), noch sonst irgendwo — wohl aber Matth. 5, 17. Es scheint also fast, wie wenn Tertullianus in seiner Handschrift des Lucas diese Stelle las und sie bei

Marcion vermissend, für eine Verfälschende Auslassung erklärte; ja auch Marcion scheint diese Stelle als im katholischen Lucas befindlich angesehen zu haben, da er von Einschiebungen redet, welche die katholische Kirche gemacht haben soll. Allein es ist diese Schwierigkeit in der That nur scheinbar, wie sich leicht durch Vergleichung einiger andern Stellen zeigen läſst. — Tertullian schreibt mehre Male, dass Marcion die Stelle: ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, gestrichen habe. S. 507. C. cap. 7. heiſst es: jam eum prophetatum incipimus agnoscere, ostendentem in primo ingressu venisse se, non ut legem et prophetas dissolveret, sed ut adimpleret. Hoc enim Marcion, ut additum erasit. — S. 563. D. Salvum est igitur et hoc in evangelio: non veni dissolvere legem et prophetas, sed potius adimplere. Allein ganz dasselbe wirft Tertullian auch dem Marcion von andern Stellen vor, die nicht im Lucas stehen, sondern im Matthaeus. S. 507. C. cap, 7. schreibt der Kirchenvater: aufer etiam illud de evangelio: non sum missus, nisi ad oves perditas domus Israel (Matth. 5, 24.) et: non est auferre panem filiis et dare eum canibus (Matth. 15, 26.). — S. 528. B. Euge Marcion satis ingeniose detraxisti illi (Deo) pluvias] et soles (Matth. 5, 45.). — S. 466. D. (adv. Marc. II. 17.) Marcionitae Deum pluentem super bonos et malos et solem suum oriri facientem super justos et injustos agnoscere volunt. — Hoc quoque testimonium Christi in creatorem (Matth. 5, 45.) Marcion de evan-

gelio eradere ausus est. Soll man hiernach annehmen, dafs alle die Stellen, von denen Tertullian sagt: Marcion habe sie weggestrichen, im Evangelium des Lucas standen, das Tertullian in Händen hatte? Sollte sich von allen diesen Stellen keine Spur erhalten haben? — Das ist sehr wenig glaublich!

Aber noch mehr — wollte man aus den angeführten Stellen jenen Schlufs machen, so müfste auch im Evangelium des Lucas, wie es Tertullian in Händen hatte, die Erzählung von den Magiern gestanden haben, denn auch von dieser sagt Tertullian, Marcion habe sie weggestrichen. S. 488. A. (III. 13.) schreibt Septimius: redde evangelio veritatis, quae posterior detraxisti, et tam intelligitur prophetia, quam renuntiatur expuncta. Maneant enim orientales illi magi, in infantia Christum recentem auro et thure munerantes. Hier sieht man also ganz deutlich, wie diese Stellen aufzufassen sind; der Vorwurf, dafs Marcion diese Stellen weggestrichen habe, ist nichts anders, als eine etwas gehässige Form, für den Sinn: Marcion erkennt diese Aussprüche nicht als echte Aussprüche Christi. Unter dem evangelium veritatis aber ist nicht der katholische Lucas, sondern die Evangeliensammlung zu verstehen, die dem Tertullian als nothwendige Einheit erscheint — alles, was Marcion von dieser Sammlung nicht anerkennt, betrachtet Tertullian als Verfälschende Auslassungen.

Nach der Art, wie Tertullianus über die Stelle: ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, son-

dern zu erfüllen, spricht, sieht man klar, es stand in dem Marcionitischen Evangelium nichts von dieser Stelle. Hätte Tertullian die Stelle in einer verfälschten Gestalt gelesen, so würde er es ohne Zweifel angemerkt haben, da er mehre Male auf sie zu reden kommt. In spätrer Zeit wurde aber in das Marcionitische Evangelium dieser Ausspruch Christi verdreht aufgenommen. Der Marcionit im dial. de recta fide (Opp. Orig. Vol. I. p. 830.) sagt: die Stelle sei von den Judaisten verfälscht — Christus selbst habe gesagt: οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι. Ganz dasselbe berichtet *Isidorus* Pelusiota epist. I. 371. die Marcioniten: τί δοκεῖτε; ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ᾿ οὐ πληρῶσαι. Eines ähnlichen Zusatzes erwähnt auch *Epiphanius* in seinem 69sten Scholion — καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας soll hinzugesetzt gewesen seyn. — *Tertullian* weiſs auch an dieser Stelle Luc. 23, 2. von keinem solchen Zusatz, und es ist unverkennbar, daſs dieselben einer spätern Zeit angehören. Wir wissen ja aus den Berichten der Kirchenväter, daſs die Marcioniten fortwährend änderten, Tert. IV. 5. S. 506. B. und als solche Aenderungen thun sich die angeführten Stellen ganz offenbar kund. Auf diese Stellen legt nun *Eichhorn* (Einl. ins N. T. 2te Aufl. Th. I. S. 46. Note.) besonderes Gewicht. Tertullianus könne das Evangelium Marcions nicht gekannt haben, schreibt dieser Gelehrte, wie hätte er sonst Stellen aus Lucas streichen lassen, die nie in Lucas standen, und folglich,

urtheilt er, sey auch Tertullianus bei der Untersuchung über Marcions Evangelium nicht zuzuziehn. Allein mir scheint diese Schwierigkeit auf die einfachste Weise gelöfst, wenn man, wie ich bemerkte, festhält, dafs der Kirchenvater sich immer die Evangeliensammlung denkt, die von Marcion corrumpirt ist. Es waren nemlich ihm, wie allen Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, von denen wir Kunde haben (wie späterhin erwiesen werden wird), die vier Evangelien so verwachsen, dafs sie dieselben immer als ein nothwendig verbundnes Ganze ansahen. Dies Ganze war also auch von Marcion corrumpirt und alles, was ihm fehlte, hatte Marcion weggeschnitten nach der Ansicht des Kirchenvaters.

Auf die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen, die uns zu dieser Digression Veranlassung gab, folgt nun 5, 17—27. die Geschichte von dem Paralytischen. Tertullian führt aus dieser Erzählung mehreres an. S. 512. D. curatur et paralyticus et quidem in coetu spectante populo (5, 18. 19.). Ibid. exsurge et tolle grabatum (5, 24.). Ferner erwähnt Tertullian des animi vigor ad non timendos, qui dicturi erant, quis dimittet peccata, nisi solus Deus (5, 21.). Auch noch S. 514. D. kommen deutliche Spuren vor, die denselben Text verrathen, den Lucas hat. *Epiphanius* citirt auch (Schol. 2.) die Stelle 5. 24. wörtlich wie bei Lucas, nur mit unbedeutenden Umsetzungen und macht gar keine Textesabweichungen bemerklich. Ohne Zweifel war also hier völlige Uebereinstimmung. *Eichhorn* (Th. I. S. 607.)

stellt das zweite Scholion des Epiphanius mit als eine Abweichung vom Lucas auf, alles stimmt aber buchstäblich überein, nur statt ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας steht p. 312. und 323. ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς, statt dieser unbedeutenden Umsetzung gibt noch *Eichhorn* (S. 652. 2te Aufl.) ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτίας in einer dritten Variation. Ist es irgend denkbar, dafs Epiphanius um dieser Kleinigkeit willen sein Scholion gemacht hat? — Die Refutation zeigt ja ganz deutlich, dafs er um des Dogmatischen willen die Stelle anführt.

Lucas 5, 27. folgt die Berufung Levi's vom Zoll, die auch nach Tertullian S. 515. B. cap. 11. bei Marcion folgte. Marcion folgerte hieraus, Christus wäre ein Feind des Gesetzes gewesen. Publicanum adlectum a Domino in argumentum deducit, quasi ab adversario legis adlectum extraneum legis. — Probavit potius Judaeos dicendo, medicum sanis non esse necessarium, sed male habentibus (5, 31,). Die wörtliche Uebereinstimmung mit Lucas ist hier sehr wahrscheinlich, da *Epiphanius* auch nichts von Abweichungen anzumerken findet.

Von Lucas 5, 33. ff. gibt Tertullian gleichfalls S. 515. C. D. 516. A. die deutlichsten Spuren und erklärt zugleich, dafs er das Evangelium der Reihe nach durchgehe. Er erwähnt des Johannes und setzt hinzu: sed de Joanne cetera alibi. Ad praesentes quosque articulos respondendum est. Wir haben also ohne allen Zweifel im vierten Buch des Tertullian die Folge der Geschichten, wie sie im Marcionitischen Evangelium statt fand; das-

selbe bestätigt auch Epiphanius. — Die Vergleichung des Christenthums mit dem neuen Wein, der in die alten Schläuche nicht paſst, schloſs sich auch bei Marcion eben so hier an, wie bei Lucas 5, 37. 38. S. 516. C.

Von der Geschichte Luc. 6, 1—5. gibt *Tertullian* cap. 12. S. 517. A. D. die deutlichsten Spuren. Marcion benutzte das Betragen Christi bei dem Aehrenraufen seiner Jünger am Sabbath, um zu zeigen, er sei Feind des Sabbaths. *Epiphanius* citirt auch (Schol. 3.) die Stelle 6, 5. ganz buchstäblich, ohne von Abweichungen zu reden. Die Uebereinstimmung war hier also ohne Zweifel wörtlich. In seinem 21sten Schol. citirt derselbe Kirchenvater 6, 3. in folgender Gestalt: οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε, τί ἐποίησε Δαβίδ; εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ. Die Stelle kommt da nach 9, 44. zu stehn, wohin sie durchaus nicht paſst; wahrscheinlich ist sie daher nur durch ein Versehen des Epiphanius dorthin gekommen, der später nachholt, was er oben zu bemerken versäumt hatte (Vergl. *Eichhorns* Einl. Th. I. S. 43.).

Wenn *Eichhorn* die angegebenen Worte als den wahren Text des Marcionitischen Evangeliums in der Stelle 6, 3. angesehen haben will (Einl. Th. I. S. 607.), so läſst sich hier diese Behauptung nicht grade widerlegen (wiewohl man unbefangen auch wohl an dieser Stelle erkennt, daſs Epiphanius nur eine allgemeine Angabe der Stelle machen wollte, und sein Schweigen von Verfälschungen deutlich zeigt, daſs keine Abweichungen da waren); — wir

werden aber später noch Gelegenheit genug haben, die Unhaltbarkeit des Grundsatzes, den *Eichhorn* aufstellt, zu zeigen, dafs alle Anführungen des Epiphanius wörtlich den Text des Marcionitischen Evangeliums enthalten.

Allein das verdient hier etwas in Betracht gezogen zu werden, wie *Eichhorn* bei dem dritten Scholion, worin 6, 5. citirt wird, verfährt. Der Vers lautet bei Lucas so: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. In einigen Handschriften B. I. 131. Arm. fehlt das ὅτι, und in dem Zusammenhange mit καὶ ἔλεγε läfst sich das Fehlen der Partikel allerdings erklären. Wie kann aber in dem Scholion des Epiphanius das Fehlen des ὅτι als eine Textabweichung betrachtet werden, da das καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς nicht vorherging? konnte Epiphanius schreiben: ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Es wäre ja ganz wunderlich gewesen, mit einem völlig unmotivirten ὅτι zu beginnen! Hätte Epiphanius das fehlende ὅτι als Textabweichung bemerklich machen wollen; so hätte er nothwendig das ἔλεγε αὐτοῖς mitabschreiben müssen, dann allein war die Verschiedenheit zu erkennen; nun ist ganz unverkennbar, dafs Epiphanius blofs des Dogmatischen wegen die Stelle anführte. — Nichts desto weniger macht *Eichhorn* das fehlende ὅτι als die Abweichung bemerkbar, um derentwillen Epiphanius dies Scholion angeführt habe.

Luc. 6, 6. ff. folgt die Erzählung von der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand. Tertullian S. 518. C. citirt aus derselben mehremal Stellen.

Eben so S. 519. B. cap. 13. fährt er fort: adscendit in montem et illic pernoctat in oratione — was sich auch Luc. 6, 12. anschliefst. Die Wahl der zwölf Apostel folgt unmittelbar (6, 14.) und dafs Marcion hier sogar den Zusatz ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον hatte, zeigt das: mutat et Petro nomen de Simone S. 520. A. Dafs hier alles wörtlich übereinstimmte, zeigt besonders *Epiphanius*, der (Schol. 4.) diese Stelle citirt, nur mit der Bemerkung, statt κατέβη μετ' αὐτῶν stehe ἐν αὐτοῖς. Auch schol. 5. wird von ihm 6. 19. 20. citirt, ohne dafs von Textesverschiedenheiten etwas gesagt wäre. ' Καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξήτει ἅπτεσθαι αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἐπᾶρας τοὺς ὀφθάλμους αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς. Diese Worte enthalten grade den Uebergang zu der folgenden Erzählung und das καὶ τὰ ἑξῆς beweist, dafs es im Evangelium Marcions eben so fortlief wie bei Lucas.

Eichhorn sieht sich bei dieser Stelle genöthigt eine Annahme zu machen, die seinen Grundsatz, dafs alle Anführungen Epiphans Abweichungen des Marcionitischen Evangeliums vom Lucas enthalten, völlig umstürzt. Es heifst nemlich (Einl. Th. I. S. 65. 2te Aufl.): „Da die Worte im Lucas (6, 17.) „mit den aus Marcions Evangelium beigebrachten „völlig übereinstimmen — so kann Marcions „Abweichung nicht in den angeführten, sondern „in den zwischen ihnen ausgelassenen Wor„ten bestanden haben." Wenn man einmal dies zugeben will, so kann man auch unmöglich mit Recht den Grundsatz festhalten, dafs alle Anführungen des Epiphanius um der Abweichungen willen

gemacht wären. *Eichhorn* erklärt auch selbst in einer Note zu der angeführten Stelle, dafs eine andre Erklärung möglich sey. *Martini* in *Gablers* Journal für auserlesene theol. Litterat. Th. III. S. 66. hat nemlich behauptet, dafs Epiphanius unter die Abweichungen des Marcionitischen Textes — freilich am unrechten Orte — auch einige Stellen mit aufgenommen habe, die er zur Widerlegung desselben nützen zu können glaubte. — Nach meiner Meinung, die ich oben schon erwiesen zu haben glaube, und im Fortgange der Untersuchung weiter zu bestätigen suchen werde, sind es nicht nur einige Stellen, bei denen Epiphanius diesen dogmatisch-polemischen Zweck hatte, sondern die meisten, und sie stehen so wenig hier am unrechten Ort, dafs vielmehr Epiphanius bei Ausarbeitung der ganzen Sammlung keinen andern Zweck hatte, als die Bekämpfung der Irrlehren Marcions und nur beiläufig und als Nebensache auch die Aufzeichnung der Textesabweichungen des Marcionitischen Evangeliums vom Lucas betrieb.

Tertullianus bestätigt dies. Luc. 6, 17. und 20. werden von ihm erwähnt S. 520. A. und zwar geht er zu den Seligsprechungen mit folgender Formel über: venio nunc ad ordinarias sententias ejus, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum, ut ita dixerim, Christi: beati mendici, quoniam illorum est regnum coelorum. S. 521. C. D. 522. A. C. folgen nun: beati esurientes, beati plorantes cet. und

auch: secundum haec, inquit faciebant prophetis patres eorum (6, 26.). Dieselbe Stelle citirt *Epiphanius* (schol. 6.) ohne alle Abweichung; es mufs hier also wörtliche Uebereinstimmung statt gefunden haben.

Luc. 6, 24. folgen die verschiedenen Wehe und auch diese zählt Tertullian in derselben Ordnung auf. S. 523. A. B. bis S. 527. A. wo 6, 31. angeführt wird; und dafs eben diese Wehe auch grade in dem Evangelium Marcions standen und nicht nur im Lucas, das zeigt die Erklärung, die Marcion davon zu geben wufste (Siehe S. 522. D. 523. A. Cap. 15.). Die Verse 6, 32. 33. werden von Tertullian nicht berührt, aber S. 527. D. cap. 17. geht er zu 6, 34. über, mit den Worten: hic nunc de foenore interponit, et si foeneraveritis, a quibus speratis vos recepturos, quae gratia est vobis? — S. 528. A. wird 6, 35. angeführt auch mit dem Zusatz et eritis filii Dei. Lucas liest θεοῦ ὑψίστου — Epiphanius bemerkt jedoch von Abweichungen nichts. — S. 528. B. C. D. wird 6, 36—38. ausführlich angeführt.

Von der Parabel caecus caecum ducit in foveam (6, 39.) wird S. 529. A. cap. 17. fast Vers für Vers angeführt, nur von 6, 44. ist keine ausdrückliche Erwähnung da, er schliefst sich aber so eng an Vers 43. dafs er gar nicht fehlen konnte. — Des Abschnitts 6, 47—49. geschieht gar keine Erwähnung. Er enthält die Vergleichung des Gläubigen mit Jemanden, der sein Haus auf einen Felsen baut — ohne Zweifel ist nichts hieraus angeführt, weil der Kirchenvater nichts daraus gegen Marcion abzuleiten

wufste. *Epiphanius* theilt hier nichts mit, wir müssen also annehmen, dafs er in seiner Handschrift hier keine Abweichungen fand.

Von der Geschichte mit dem Centurio (Luc. 7, 1—10.) führt Tertullian S. 529. C. nur folgendes an: extollenda fide Centurionis professus est talem se fidem nec in Israele invenisse. Epiphanius (schol. 7.) führt die Stelle 7, 9. an ohne Abweichungen und thut auch sonst durchaus keiner Verschiedenheiten Erwähnung. — Die Erweckung des Jünglings von Nain (7, 11—17.) berührt Tertullian S. 529. D. nur kurz: resuscitavit et mortuum filium viduae. Indefs 6, 16. wird wörtlich citirt.

Von Luc. 7, 18—35. berührt Tertullian S. 530. D. sehr viel, nur hat er einige Verse umgestellt; ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam (7, 27.) geht vor den Worten: quid existis videre in solitudinem? (7, 24.) her und ähnliches. Allein daraus ist durchaus nicht zu schliefsen, dafs die einzelnen Sätze im Evangelium Marcions so folgten, Tertullian hat sie, wie sie in den Gang seiner Argumentation pafsten, gestellt. Dafs die Ordnung nicht verschieden gewesen seyn kann, beweifst Epiphanius, der (Scholion 8. und 9.) Luc. 7, 23. 27. citirt. Nur bei der ersten Stelle: μακάριος, ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοὶ bemerkt *Epiphanius*, fände eine Abweichung statt. Sie sei nemlich auf Johannes bezogen; εἶχε γὰρ ὡς πρὸς Ἰωάννην. *Arneth* (S. 18.) meint, Epiphanius habe ἐν αὐτῷ fur ἐν ἐμοὶ gelesen; auf jeden Fall war die Abweichung sehr unbedeutend,

und diese kleinliche Bemerkung bürgt für die Uebereinstimmung alles Uebrigen.

Luc. 7, 36—50. folgt nun die Erzählung von dem Weibe, die des Herrn Füſse salbt. *Tertullian* S. 531. A. berührt davon folgendes: illius peccatricis feminae argumentum eo pertinebit, ut cum pedes Domini osculis figeret, lacrimis inundaret, crinibus detergeret, unguento perduceret, solidi corporis veritatem, non phantasma inane tractaverit. — Ibid. fides tua te salvum fecit (7, 50.). — *Epiphanius* theilt aber aus diesem Abschnitt zwei Stellen mit (schol. 10. 11.), worin 7, 36. 44. citirt werden, ohne daſs einer Textesabweichung Erwähnung geschähe. Schol. 10. lautet: καὶ εἰςελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ φαρισαίου κατεκλίθη, ἡ δὲ γυνὴ στᾶσα ὀπίσω ἡ ἁμαρτωλὸς παρὰ τοὺς πόδας, ἔβρεξε τοῖς δάκρυσι καὶ ἤλειψε καὶ κατεφίλει. Diese Worte enthalten in kurzer Angabe das, was 7, 36—38. steht und hier findet nun *Eichhorn*, wie immer, ipsissima verba des Marcionitischen Evangeliums (Einl. Th. I. S. 308.); allein es ist hier offenbar nichts Anderes, als eine kurze Inhaltsangabe jener Geschichte zum Behuf der Widerlegung, wie die Refutation zu diesem Scholion ganz klar beweist. Es kam dem Epiphanius beim Citiren dieser Stelle einzig und allein darauf an, daraus den Doketismus des Marcion zu widerlegen; von Textesabweichungen bemerkt er sonst die unbedeutendsten Umstände, wie sollte er so auffallende Verschiedenheiten so unbemerkt vorübergehen lassen! Ganz dasselbe gilt von dem Schol. 11. αὕτη τοῖς δάκρυσι ἔβρεξε τοὺς πόδας μου καὶ ἤλειψε καὶ κατεφίλει.

Dies

Dies stimmt auch nicht wörtlich mit 7, 44. obgleich es nicht kürzer, sondern eher ausführlicher ist, denn es heiſst im Lucas: αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέ μου τοὺς πόδας, καὶ ταῖς θριξὶ αὐτῆς ἐξέμαξε. Wie wenig aber auf solche Verschiedenheiten beim Epiphanius zu geben ist, da wo er nicht ausdrücklich von Abweichungen redet — das zeigt diese Refutation sehr gut, indem der Kirchenvater dieselbe Stelle darin wieder anders citirt, als er im Scholion gethan hatte; αὕτη τοὺς πόδας μου ἤλειφε καὶ κατεφίλει. Wie können also so ganz unbedeutende Abweichungen, als 7, 23. 27. vorkommen, von Epiphanius berücksichtigt seyn.

Mit dem 19. Capitel des vierten Buchs beginnt nun Tertullian S. 531. B. das 8te Capitel des Lucas. Quod divites mulieres Christo adhaerebant, quae et de facultatibus suis ministrabant ei, inter quas et uxor regis procuratoris, de prophetia est (8, 3.). S. 531. B. C. werden nach und nach 8, 8. 10. 16. 18. angeführt. Man könnte aus den Worten: comminationem exhortatio sequebatur, primo aure audietis et non audietis; dehinc, qui habet aures, audiat; auf eine Abweichung des Marcionitischen Textes, wie ihn Tertullian hatte, vom Lucas schlieſsen, allein dieses sequi bezieht sich nicht auf die Stellung der Sätze im Text, wo allerdings das: qui habet aures, audiat voransteht, sondern es geht auf das Verhältniſs des Alten und Neuen Testaments — auf die comminatio des Creator, muſste die exhortatio Christi folgen.

Tertullian geht nun Schritt für Schritt dem Marcionitischen Evangelium nach und fährt daher S. 531. D. fort, venimus ad constantissimum argumentum omnium, qui Domini nativitatem in controversiam deferunt. Ipse, inquiunt, contestatur se non esse natum, dicendo: quae mihi mater, et qui mihi fratres (8, 21.). Diese Pericope gibt uns Gelegenheit recht deutlich zu erkennen, daſs *Tertullian* in seinen Citaten nichts anders als das Marcionitische Evangelium gebraucht. *Epiphanius* berichtet nemlich (schol. 12.), Marcion habe das ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. ausgelassen und bloſs ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἄδελφοί σου gelesen — es hätte also 8, 19. gefehlt. Dem Marcionitischen System war diese Auslassung vollkommen gemäſs, denn wenn Marcion gleich als Worte des Evangelisten nicht stehen lassen konnte ἡ μήτηρ αὐτου — so wuſste er doch die Ankündigung: ἡ μήτηρ σου κ. τ. λ. sehr gut zu erklären. Quid si tentandi gratia nuntiatum est ei? fragten die Marcioniten (S. 532. D.). Ohne nun im mindesten hier einer Aenderung Erwähnung zu thun, verfährt Tertullian ganz nach dem Text, den Epiphanius den Marcioniten zuschreibt. Von jenem Verse 8, 19. der ihm doch in seiner Polemik gegen Marcion der wichtigste gewesen wäre, kommt durchaus nichts vor; er argumentirt bloſs aus der annuntiatio heraus, daſs seine Mutter und Schwestern da wären. Wem hier die Stelle des Tertullian nicht genügt, der vergleiche, was er de carne Christi cap. 7. p. 364. B. sagt. Hier heiſst es mit dürren Worten: audiat

igitur et Apelles, quid jam responsum sit a nobis Marcioni, eo libello quo ad evangelium ipsius provocavimus. Also auf das Marcionitische Evangelium hatte der Kirchenvater Bezug genommen und auf kein andres. Hierauf erklärt er nun dieselbe Stelle noch einmal, redet aber wieder nur von dem Ankündigen der Anwesenheit seiner Mutter und seiner Brüder — erwähnt auch wieder des Einwurfs, dafs diese Ankündigung nur der Versuchung wegen geschehen sey. An derselben Stelle führt Tertullian auch noch an: jene Sectirer hätten aus dem Evangelium ausgestrichen die Rede, worin die Menge ihre Verwunderung ausspricht, woher jenem diese Weisheit komme, dessen Mutter, Brüder und Schwestern sie kennten. Die Stelle findet sich Matth. 13, 55. es ist also das Ausstreichen aus dem Evangelium wieder in jenem allgemeinen Sinn zu fassen — nicht anerkennen, als in einem nicht recipirten Theil der Evangeliensammlung stehend.

Die Geschichte von der Stillung des Sturmes Luc. 8, 22—25. erwähnt *Tertullian* S. 532. D. cap. 20. nur ganz kurz: qui est qui et ventis et mari imperat? *Epiphanius* gibt aber Schol. 13. folgendes an: πλεόντων αὐτῶν ἀφύπνωσεν· ὁ δὲ ἐγερθεὶς ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ. Diese Worte sollen nun nach *Eichhorn* den verkürzten Text des Marcionitischen Evangeliums darstellen — diesmal geben aber die Worte kaum einen leidlichen Sinn ab; Christus soll erweckt werden und dem Winde und Meer gebieten und es ist von gar keinem Sturm die Rede gewesen? Dafs

der Text des Marcionitischen Evangeliums von solcher Beschaffenheit gewesen sey, läfst sich schwer glauben! Dazu kommt, dafs Epiphanius nichts von Verfälschungen anmerkt, sondern offenbar die ganze Stelle blofs anführt, um der Dogmatik Marcions entgegenzutreten, wie die Refutation deutlich zeigt.

Ganz kurz wird von *Tertullian* die Erzählung von dem Dämonischen bei den Gedarenern angeführt S. 533. B. D. Auf derselben Seite geschieht auch der Heilung der Blutflüssigen Erwähnung (8, 43.) und S. 534. A. D. kommen eine Reihe von Beziehungen auf diese Geschichte vor. — *Epiphanius* (schol. 14.) gibt von der Heilung der Blutflüssigen folgendes an: ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτὸν, συνέπνιγον αὐτὸν οἱ ὄχλοι καὶ γυνὴ ἁψαμένη αὐτοῦ ἰάθη τοῦ αἵματος καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς μου ἥψατο. Καὶ πάλιν· ἥψατό μου τις, καὶ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ. Diese Worte betrachtet *Eichhorn* S. 609. 610. wieder als die eigentliche Form des Marcionitischen Textes und doch kann nirgends sichtbarer seyn als hier, dafs Epiphanius nur kurz die Geschichte hat andeuten wollen, aus der er widerlegen wollte. Wären die eben angegebenen Worte der Text Marcions, so wäre er ja ohne Zusammenhang und Klarheit — es stände γυνὴ ἰάθη τοῦ αἵματος, ohne dafs die Natur ihres Uebels wäre angegeben gewesen — es wäre eine zwiefache Rede Christi da gewesen, ohne dafs der Grund angegeben wäre, warum der Herr dasselbe wiederhohlte; und nun sollte Epiphanius bei diesen Stellen, wo so bedeutende Corruptionen gewesen wären, kein Wort von Aendrun-

gen gesagt haben, während er bei ganz unbedeutenden Abweichungen davon redete? Offenbar deutet alles an, dafs Epiphanius in seinen Citationen ungenau war, wenn es ihm blofs um dogmatische Widerlegung zu thun war — nur bei ausdrücklichen Erklärungen von Textabweichungen kann man ihm trauen in der wörtlichen Angabe.

Luc. 9, 1. wird von *Tertullianus* cap. 21. S. 534. D. angeführt: dimittit discipulos ad praedicandum Dei regnum. — Prohibet eos victui aut vestitui quid in viam ferre (9, 3.). S. 535. A. Jubet pulverem excutere de pedibus, in eos a quibus excepti non fuissent et hoc in testimonium mandat fieri (9, 5.). Auch die Verse 9, 7—9. schlossen sich in Marcions Codex hier an: alii Joannem, alii Eliam, alii unum aliquem ex veteribus prophetis Herodi asseverabant (9, 7. 8.). Die Speisungsgeschichte (9, 10—17.) war ohne Zweifel auch mit denselben Worten erzählt. S. 535. A. B. pascit populum in solitudine (9, 12.); quinque millia hominum (9, 14.) und das exuberare deutet sichtbar auf die übriggebliebenen Brocken (9, 17.). — *Epiphanius* (schol. 15.) citirt 9, 16. ohne von Abweichungen zu reden, fand also gewifs auch völlige Uebereinstimmung.

Eichhorn hat sich verleiten lassen auch bei dieser Stelle anzugeben, es sei der verkürzte Text des Marcion und Epiphanius habe diese Stelle nur um der Abweichung willen aufgenommen. Die Textabweichung nemlich, die Epiphanius (nach Th. I. S. 656. 2te Aufl.) hat sollen bemerklich machen wollen, be-

steht darin, dafs Luc. 9, 16. steht εὐλόγησεν αὐτούς und bei Marcion (nach Epiphan. schol. 15.) εὐλόγησεν ἐπ' αὐτούς. So steht allerdings in der einen Recension der Scholien des Epiphanius, p. 313. (edit. D. Petavii Colon. 1682. fol.); hätte Herr Eichhorn aber nur die andre Recension derselben auch verglichen, so würde er gefunden haben, dafs es da grade wie im Text des Lucas lautet, εὐλόγησεν αὐτούς (Ibid. p. 327.). Es läfst sich also hier durch Vergleichung der zwey Recensionen der Scholien handgreiflich machen, dafs Epiphanius dieser geringen Abweichungen wegen die Stellen nicht anführte. Er legt auf diese Abweichungen so wenig Gewicht, dafs er selbst bald so, bald anders schreibt.

Wie bei Lucas, so folgte auch bei Marcion das Bekenntnifs Petri: interroganti Domino, quisnam illis videretur, respondit tu es Christus; ille autem praecepit, ne cui dicerent (9, 19—21.). S. 535. D. Ganz wörtlich wird ebendaselbst Luc. 9, 22. citirt: quia oporteret filium hominis multa pati, et reprobari a presbyteris et scribis et sacerdotibus, et interfici, et post tertium diem resurgere. — *Epiphanius* (schol. 16.) gibt, da er von keinen Abweichungen hier zu reden hatte, den Text wieder ungenau an: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθῆναι. *Eichhorn* (Einl. Th. I. S. 610. 611.) will hier wieder den abgekürzten Text finden, allein da *Tertullian* hier ganz dasselbe Citat wörtlich nach Lucas hat, so wird dadurch schon hinreichend gezeigt, wie man die Anführung des Epi-

phanius anzusehn hat. — Das μετὰ τρεῖς ἡμέρας könnte vielleicht Marcionitische Lesart gewesen seyn, denn auch Tertullian hat post tertium diem; allein τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ liefs sich ja eben so übertragen.

Die Rede des Herrn, die Luc. 9, 23—27. folgt, schlofs sich auch bei Marcion unmittelbar an. S. 536. A. qui voluerit animam suam salvam facere, perdet illam, et qui perdiderit eam propter me, salvam faciet eam (9, 24.). S. 536. B. qui confusus mei fuerit et ego confundar ejus (9, 26.). — Die Geschichte von der Verklärung 9, 28—36. mufste *Tertullian* in seiner Polemik gegen die Marcioniten vor allen wichtig seyn; er beschäftigt sich daher das ganze 22ste Capitel hindurch mit dieser Erzählung. Dafs er denselben Text, wie unser Lucas hatte, ist sehr wahrscheinlich, er führt mehre Stellen an. S. 537. D. in montem secedit (9, 28.). S. 536. D. cum Moyse et Elia in secessu montis est (9, 28.) S. 537. C. Bonum est nos hic esse, faciamus hic tria tabernacula unum tibi et Moysi unum et Eliae unum (9. 33.). S. 536. D. Hic est filius meus dilectus, hunc audite (9, 35.). Dasselbe bestätigt auch *Epiphanius*, der Schol. 17. 18. die Stellen 9, 30. 35. citirt, ohne von Textesabweichungen zu reden.

Freilich citirt er nach seiner Sitte nicht buchstäblich, sondern frei, indem es ihm blofs um den Sinn der Stelle für die dogmatische Refutation zu thun war; *Eichhorn* findet hier aber wieder den eigentlichen Text des Marcionitischen Evangeliums, was wieder ins Auge gefafst zu werden verdient.

Die Stelle 9, 30. lautet bei Lucas: καὶ ἰδοὺ, ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἐλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ. Als früheren kürzeren Text betrachtet nun *Eichhorn* die Stelle bei Epiphanius (schol. 16. p. 313.). καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνελάλουν αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωϋσῆς ἐν δόξῃ. Warum nahm *Eichhorn* nicht lieber die Stelle S. 327. wo Epiphanius noch kürzer ist? Καὶ ἰδοὺ ἄνδρες συνελάλουν αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωσῆς ἐν δόξῃ. Hier fehlt ganz das δύο und gäbe also den kürzesten Text. Man sieht hiernach, dafs *Eichhorn* die zwei Recensionen der Scholien des Epiphanius gar nicht verglichen hat, sonst hätte er seine Hypothese schwerlich festgehalten. — Nun aber die zweite Stelle aus diesem Abschnitt (schol. 18.) Luc. 9, 35. heifst: καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης, λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Die Stimme gibt Epiphanius ganz eben so an — nur die einleitenden Worte heifsen: ἐκ τῆς νεφέλης φωνή. Ist es irgend glaublich nach dem Vorhergehenden, dafs Epiphanius mit diesem Scholion eine Textabweichung anzugeben beabsichtigt hat?

Luc. 9, 37—43. wird nun erzählt, dafs die Jünger hätten die Teufel nicht austreiben können, und *Epiphanius* theilt hier im Schol. 19. eine Bemerkung mit, die ganz geeignet ist, das durchaus falsche Verfahren *Eichhorns* mit den Citationen des Epiphanius recht anschaulich zu machen. Das angegebene Scholion lautet nemlich wie folgt: Ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου. Εἶχε δὲ, παρὰ τό· οὐκ ἠδυνήθησαν ἐκβαλεῖν αὐτό. Καὶ πρὸς αὐτούς· ὦ γενεὰ ἄπιστος ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν. Diese Stelle erkläre ich folgendermafsen: Im Evangelium Marcions

stand: ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου und wie es weiter heifst (9, 40.), aufser (παρὰ τό) οὐκ ἠδυνήθησαν ἐκβαλεῖν αὐτό. Und zu ihnen sprach Christus: ὦ γενεὰ ἄπιστος u. s. w. Die Richtigkeit dieser Erklärung verbürgt die 19te refut. in der grade aus diesen Worten argumentirt wird. Τό· ἕως πότε, ἐνσάρκου παρουσίας ἐστὶ σημαντικόν. Καὶ τό· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ὡς τῶν προφητῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ θεοσήμεια ἐργασαμένων καὶ πεπιστευκότων, ὡς ὁ Ἠλίας εὑρίσκεται ποιῶν καὶ Ἐλισσαῖος καὶ οἱ ἄλλοι. — Wie aber fafst *Eichhorn* diese Worte? — Er läfst ohne Weiteres, ohne Bemerkung oder Entschuldigung, die Worte: εἶχε δὲ παρὰ τό aus; schiebt nun alles an einander und liefert so folgenden Text; ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου· οὐκ ἠδυνήθησαν ἐκβαλεῖν αὐτό καὶ πρὸς αὐτούς· ὦ γενεὰ ἄπιστος ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν (Einl. Th. I. S. 657. 2te Aufl.). Das soll nun der kürzere Text seyn, aus dem unser Text des Lucas erst allmählig gebildet ist. Durch solche nicht wohl zu billigende Aendrungen sucht *Eichhorn* denselben herzustellen! — *Tertullian* bezieht sich übrigens auch auf diese Geschichte S. 539. B. cap. 23.

Von Luc. 6, 44. 45. findet sich bei *Tertullian* keine Erwähnung. Dagegen citirt *Epiphanius* (schol. 20.) Luc. 9, 44. ohne die leiseste Abweichung. Dies bringt *Eichhorn* nun allerdings in die höchste Verlegenheit, aber statt nun mit Selbstverleugnung seinen falschen Grundsatz aufzugeben, schreibt er zum nicht geringen Erstaunen aller wachsamen Leser (Th. I. S. 657. alte Ausg. S. 612.) folgendes: „da Epiphanius doch eine Verschiedenheit vorgibt, so hat er „wohl ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν gelesen." *Epiphanius* gibt

aber durchaus nirgends eine Verschiedenheit vor und *Eichhorn* meint damit blofs, er habe diese Stelle mit excerpirt und folglich eine Verschiedenheit des Textes andeuten wollen. Aber eben diese Uebereinstimmung hätte aufmerksam machen können, dafs Epiphanius nach ganz andern Grundsätzen verfahren ist, als *Eichhorn* annimmt.

Von 9, 46—48. findet sich bei *Tertullian* eine Erwähnung. S. 539. D. ecce Christus diligit parvulos (9, 47.). Marcion verglich hiermit in seinen Antithesen Elisa im Alten Testament, der unter die Kinder, die ihn ausspotteten, Bären schickte. — Von 9, 51—56. wird S. 540. B. nur 9, 52. erwähnt. — Mehr ist aus dem Abschnitt 9, 57—62. beigebracht. S. 540. B. cur recusat eum, qui se tum individuum illi comitem offert? quia dixerat, sequar te quocunque ieris (9, 57. 58.)? Illi causato patris sepulturam, quum respondet, sine, mortui sepeliant mortuos suos, tu autem vade et annuntia regnum Dei (9, 59.). Tertium illum, prius suis valedicere parantem, prohibet retro respectare (9, 61.). Nach diesen Stellen und bei dem Schweigen des Epiphanius darf man wohl auf wörtliche Uebereinstimmung schliefsen.

Auch aus der Geschichte Luc. 10, 1—16. bringt Tertullian S. 540. D. S. 541. und 542. so viel Anführungen an, dafs die wörtliche Uebereinstimmung nicht zu bezweifeln ist. Dafs auch bei Marcion nun die Geschichte von den siebenzig Jüngern folgte, zeigt S. 542. B. qui nunc dabit potestatem calcandi super colubros et scorpios? (10, 19.)

Hieran schliefst sich S. 542. B. cap. 25. eine Stelle, die ganz dazu geeignet ist, den, der noch nicht davon überzeugt war, dafs bei Tertullian das Evangelium Marcions gebraucht ist, zu überführen. Die Stelle lautet: gratias ago et confiteor, Domine coeli, quod ea quae erant abscondita sapientibus et prudentibus revelaveris parvulis (10, 21.). Die Stelle lautet bei Lucas: ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν κ. τ. λ. Man vermifst hier also bei Tertullian die Erwähnung des πάτερ und des τῆς γῆς. Beides war aber eben, nach der ausdrücklichen Versicherung des Epiphanius, im Marcionitischen Evangelium ausgelassen (schol. 22.). Ohne irgend von Textabweichungen zu reden, geht daher Tertullian in alle diejenigen Eigenthümlichkeiten ein, die Epiphan als im Evangelium der Marcioniten befindlich anmerkt. Hätte Tertullian den Text des Lucas vor sich gehabt, so würde er ja eben an dem κύριος τῆς γῆς die beste Gelegenheit gehabt haben, Marcion zu bekämpfen; aber da er die Absicht hatte, aus Marcions Evangelium heraus den Ketzer zu widerlegen, so ging er diesem Schritt für Schritt nach; man mufs daher auch alle Citate Tertullians, als aus dem Evangelium der Marcioniten genommen ansehen. Unbegreiflich ist, wie hier *Gratz* (S. 60.) erklären kann — Tertullian habe in seinem Lucas so gelesen. Ohngeachtet also Tertullian so vielfach bemerkt, er folge dem Evangelium Marcions, und ohngeachtet der so schlagenden Harmonie mit dem Epiphanius — mufs er doch den Lucas gehabt haben!

Im folgenden war wohl schwerlich im Marcionitischen Evangelium Abweichung. S. 543. D. heifst es: omnia sibi tradita dicit a patre (10, 22.). S. 544. A. Nemo scit, qui sit pater, nisi filius et qui sit filius, nisi pater et cuicunque filius revelaverit (10, 22.). S. 544. C. Beati oculi qui vident quae videtis; dico enim vobis, quia prophetae non viderunt, quae vos videtis (10, 23.). *Epiphanius* schweigt bei diesem Abschnitt, aber desto merkwürdigere Aufschlüsse geben hier einige andere Schriftsteller.

Irenaeus schreibt adv. haer IV. 14. Dominus dicebat: nemo cognoscit filium, nisi pater cet. Sic Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus *) idem ipsum, hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt; nemo cognovit patrem nisi filius cet. Nach dem Bericht des *Irenaeus* fand also bei einigen Ketzern diese Versetzung statt, und die angeführte Stelle des Tertullian S. 544. A. hat auch eben diese Umsetzung. Ohne Zweifel sollen also die peritiores apostolis esse volentes die Marcioniten seyn, die auch Iren. adv. haer. III. 11. edit Grab. p. 231. grade so bezeichnet werden. — Die ausdrückliche Erklärung des Irenaeus, dafs die Marcioniten so läsen, läfst uns nun die Beschaffenheit der Auszüge des Epiphanius gut beurtheilen. Er bemerkt von dieser Umsetzung nichts und zeigt dadurch, dafs seine Auszüge nicht so genau in der Angabe jeder Kleinigkeit sind, als

*) *Irenaeus* versieht sich hier; Marcus hat die Stelle gar nicht.

man zu glauben geneigt ist; zugleich aber bestätigt dies auf schlagende Weise, daſs Tertullian das Marcionitische Evangelium vor sich liegen hatte, als er das vierte Buch ausarbeitete, und alle seine Citate aus demselben nahm, indem er auch hier genau in die von Irenaeus bemerklich gemachte Eigenthümlichkeit des Marcionitischen Textes eingeht.

Noch entschiedener beweist uns aber diese beiden Puncte das, was S. 544. D. folgt; wo *Tertullian* ganz ausdrücklich zwischen dem evangelium veritatis und dem evangelium haereticum scheidet, und auf eine abweichende Lesart des letztern aufmerksam macht. Es soll nemlich in der Stelle Luc. 10, 25. das aeterna gefehlt haben, in der Frage des legis doctor: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; — *Epiphanius* weiſs von dieser Auslassung nichts — er zeigt also entweder wieder seine Ungenauigkeit, oder seine Handschrift wich hier vom Tertullian ab; und dies ist wohl wahrscheinlicher, denn bei Luc. 18, 18. hat Tertullian: vita aeterna; in ganz gleichem Zusammenhang und bei derselben Erzählung.

Von 10, 26. 27. gibt erst wieder *Epiphanius* einen Bericht (schol. 23.); ohne von Abweichungen zu reden, schreibt er: εἶπε τῷ νομικῷ· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; Καὶ ἀποκριθεὶς μετὰ τὴν ἀπόκρισιν τοῦ νομικοῦ εἶπεν· ὀρθῶς εἶπας τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. Man kann diese Stelle durchaus nicht anders erklären, als so, daſs Epiphanius einige Reden Christi anführt, um Marcions System daraus zu widerlegen — daſs also die Worte: εἶπε τῷ

νομικῷ und καὶ ἀποκριθεὶς μετὰ τὴν ἀπόκρισιν τοῦ νομικοῦ εἶπεν, dem Epiphanius angehören, nicht aber aus dem Marcionitischen Text entnommen sind. *Eichhorn* (S. 612.) dagegen hält die Worte, so wie sie Epiphanius schreibt, für den Text Marcions. Ich will nichts sagen von dem unpassenden Sinn, den diese Worte, so gefaſst, geben, indem es ja ganz sonderbar ist, Christus sagen zu lassen: du hast recht geredet, ohne die Rede des Nomikos angeführt zu haben. Ich beziehe mich bloſs auf *Tertullian* S. 544. D. wo die Antwort des Nomikos g a n z w ö r t l i c h, w i e s i e b e i L u c a s s t e h t, a n g e f ü h r t w i r d, und daher allen Zweifel über Marcions Text aufhebt.

Die Erzählung von dem barmherzigen Samariter und der Martha und Maria (10, 28—42.) finde ich bei keinem Kirchenvater erwähnt; sie waren also wahrscheinlich ohne Abweichungen.

Von S. 545. cap. 25. an geht aber *Tertullian* zum 11ten Capitel des Lucas über, und führt aus demselben eine Menge von Stellen an. Zuerst aus dem Gebet des Herrn (11, 1—4.), dann folgt gleich: apud quem quaeram, ut inveniam? ad quem pulsabo, ut aperietur mihi? (11, 9.) Daſs aber auch das Zwischenliegende weder fehlte, noch anders gestellt war, zeigt S. 546. C. wo es heiſst: p r a e m i s s a similitudo, nocturnum panis petitorem amicum facit, non alienum cet. Nach S. 546. D. war auch 11, 12. im Marcion. — *Epiphanius* liefert diese Geschichte Luc. 11, 5—13. zum Behuf der Widerlegung des Marcion in gedrängter Kürze in folgender Gestalt:

Καὶ εἶπε· τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου, αἰτῶν τρεῖς ἄρτους. Καὶ λοιπόν· αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται· τίνα γὰρ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα υἱὸς αἰτήσει ἰχθυν, καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν ἐπι δώσει αὐτῷ, ἢ ἀντὶ ὠοῦ σκορπίον; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροί, οἴδατε δόματα ἀγαθά, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ. Ganz offenbar ist von *Epiphanius* (schol. 24.) in dieser Zusammenstellung nichts beabsichtigt, als einige Reden des Herrn kurz anzudeuten, um daraus den Marcion zu widerlegen. Das καὶ λοιπόν ist hier ein so sehr klares und unverkennbares Zeichen, dafs man nicht wohl sieht, wie die Worte als im unmittelbaren Zusammenhang stehend können gedacht werden. *Eichhorn* (S. 612. 613.) will aber die Worte, wie sie angegeben sind, wieder als den Urtext des Marcion angesehen haben. Ich berufe mich zur Widerlegung dieser Ansicht einmal auf *Tertullian*, der beweifst, dafs das Zwischenliegende ebenfalls im Marcionitischen Evangelium stand (S. 546. A. B.), und dann auf *Epiphanius*, der in der 24sten Refutation p. 331. dieselbe Stelle wieder anders citirt. Es heifst nemlich da: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες, οἴδατε δόματα ἄγαθα διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐπουράνιος. Diese Worte stimmen weder mit Lucas, noch mit dem 24sten Scholion und beweisen also, dafs man bei Epiphanius kein Gewicht auf seine Citate legen darf, wenn er nicht ausdrücklich bemerkt, dafs Abweichungen statt fänden. Nur wenn solche unbemerkte Abweichungen bei Epiphanius zusammenträfen mit den Citaten Tertullians, liefse sich auf dieselben Gewicht legen; allein

dafs dies nicht der Fall ist, haben wir schon oft genug gesehen.

Von Lucas 11, 14 ff. kommt bei *Tertullian* S. 546 und 547. manches vor, so dafs man deutlich sieht, der Text war wie bei Lucas beschaffen, indefs enthält dieser Abschnitt nichts besonders Wichtiges. Aus dem 25sten Scholion des *Epiphanius* aber läfst sich recht erkennen, dafs Tertullian das Marcionitische Evangelium hatte. Es lautet so: παρακέκοπται τὸ περὶ Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. Εἶχε γάρ· ἡ γενεὰ αὕτη — σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ. Οὐκ εἶχε δέ· περὶ βασιλίσσης νότου καὶ Σαλομῶνος. Es fehlten also 11, 30—32. und von 11, 29. die letzten Worte; und ἡ γενεὰ — αὐτῇ enthalten nur eine Angabe — Anfang und Schlufs — dessen, was bei Epiphanius geblieben war. — Ganz nach diesen bestimmten Angaben finden wir nun den Text des Marcion beim Tertullianus beschaffen. Er schliefst 11, 29. unmittelbar an 11, 33. an (S. 547. C. D.) und läfst alles das, was nach Epiphan fehlte, weg, wiewohl grade dies ihm in seiner Polemik gegen Marcion am wichtigsten gewesen wäre. Und er sollte die Handschrift des Marcionitischen Evangeliums nicht in Händen gehabt haben?

Luc. 11, 34—36. wird weder von Tertullian, noch von Epiphanius angeführt; die Geschichte aber von dem Mahl bei dem Pharisäer 11, 37—54. gibt Stoff an die Hand. Der lateinische Kirchenvater deutet S. 548. Vers für Vers an, bis Vers 48. S. 548. A. citirt er 11, 42. so: oluscula decimantes, vocationem

tionem autem et dilectionem Dei praetereuntes objurgat. Im Lucas liest man hier: παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ. *Epiphanius* bemerkt aber (schol. 27.) ausdrücklich, dafs Marcion statt κρίσιν läse κλῆσιν. Also eine neue Bestätigung, dafs auch Tertullian dem Marcionitischen Evangelium folgte. — Bedeutender ist aber noch ein andrer Umstand. Tertullian war, wie ich schon bemerkte, bis 11, 48. dem Lucas genau nachgegangen, plötzlich (S. 549. A. cap. 27.) springt er zu 11, 52. über, ohne von dem Zwischenliegenden etwas anzugeben. Vergleichen wir nun *Epiphanius* (schol. 28.), so finden wir, dafs grade die angegebenen Verse im Marcionitischen Evangelium ausgelassen waren. Dies stillschweigende Eingehen in alle Eigenthümlichkeiten des Marcionitischen Evangeliums macht es entschieden gewifs, dafs Tertullian dasselbe immer vor sich hatte, und ihm Schritt für Schritt folgte. — *Eichhorn* steht nicht an S. 615. die Stelle Luc. 11, 47. nach Epiphanius (schol. 27.), als mit abweichendem Text im Marcionitischen Evangelium befindlich, aufzuführen. Der Kirchenvater spricht aber von gar keinen Abweichungen und verglichen mit dem Text des Lucas, finden sich auch gar keine Verschiedenheiten. *Eichhorn* macht freilich bemerklich, bei Marcion stände μνήματα und bei Lucas μνημεῖα — hätte *Eichhorn* aber nur die andre Recension der Scholien des Epiphanius (S. 332.) verglichen, so würde er da, wie bei Lucas, μνημεῖα gefun-

den haben. Ich denke, bessere Widerlegungen als aus dem Schriftsteller selbst sind nicht zu verlangen.

Mit dem 28sten Capitel des vierten Buchs geht Tertullian zu Luc. 12. über und bringt so viel aus demselben an, dafs man sieht, der Text stimmte wörtlich mit Lucas. *Epiphanius* theilt aber (schol. 29.) einen Text mit, der wieder nach *Eichhorn* (S. 616.) eine kürzere Recension darstellen soll. Λέγω τοῖς φίλοις μου· μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν βάλλειν εἰς γεένναν. Hier findet man allerdings alles kürzer, wie Luc. 12, 4. wo es heifst: λέγω ὑμῖν τοῖς φίλοις und nach σῶμα — καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. Dafs aber Epiphanius nur obenhin den Inhalt angegeben hat, das verbürgt Tertullian, der die Stelle grade so angibt, wie Lucas sie hat. Dico autem vobis amicis meis, nolite terreri ab eis, qui vos solummodo occidere possunt, nec post hoc ullam in vobis habent potestatem. — Dafs aber Tertullian eben auch hier das Evangelium Marcions brauchte, das zeigt der Umstand sehr klar, dafs *Epiphanius* (schol. 29.) bemerkt: οὐκ εἶχε δέ· οὐχὶ πέντε στρουθία ἀσσαρίων δύο πωλεῖται καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἐστὶ ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (12, 6.); und dafs grade diese Stelle auch bei Tertullian fehlt, die ihm doch zur Polemik höchst günstig gewesen wäre. — Eben so citirt der lateinische Kirchenvater S. 549. D. die Stelle Luc. 12, 8. 9. wörtlich, nur statt des ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ (12, 8.) stand bei Tertullian coram Deo. *Epiphanius* bestätigt auch im 30sten Schol. Marcion habe

geschrieben ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ. Beide Kirchenväter bestätigen sich hier also gegenseitig in ihren Angaben.

Tertullian S. 550. A. B. 551. C. D. berührt Luc. 12, 10—15. durchweg. Hieran schloſs sich die Parabel divitis blandientis sibi de proventu agrorum suorum, cui Deus dicit: stulte hac nocte animam tuam reposcent, quae autem parasti, cujus erunt (12, 16—20.). S. 551. folgen Erwähnungen fast jedes einzelnen Verses von 20—30. — *Epiphanius* bemerkt inzwischen nur (schol. 31.) οὐκ εἶχε τό· Θεὸς ἀμφιέννυσι τὸν χόρτον (12, 28.). Während nun *Eichhorn* sonst immer von Tertullian schweigt, bemerkt er hier (S. 662. Note k. 2te Aufl.): der lateinische Kirchenvater habe diesen Vers. Allein er hat diesen Vers keinesweges; die Worte S. 551. A. cap. 29. lauten: lilia et foenum non texunt nec nent, et tamen vestiuntur ab ipso, cujus et Salomon gloriosissimus, nec ullo tamen flosculo cultior. Dies ist ganz offenbar 12, 27. und nicht v. 28. Nur das einzige Wort foenum steht nicht im Lucas bei 12, 27. Allein dies Wort kann uns unmöglich zwingen zu der Behauptung, daſs Tertullian den ganzen 28sten Vers hatte — vielmehr kommt von demselben sonst nichts vor und χόρτος stand daher wahrscheinlich mit κρίνα auch bei Epiphanius zusammen, was derselbe nur vielleicht nicht angemerkt hat. Auf jeden Fall befand sich in dem Exemplar des Epiphanius das: πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι (12, 28.) denn bis ἀμφιέννυσι gibt er die Auslassungen nur an,

und von ὀλιγόπιστοι verräth sich auch S. 551. B. bei Tertullian eine Spur.

Bei der Stelle 12, 20. bemerkt *Epiphanius* (schol. 32.) ὑμῶν ὁ πατὴρ οἶδεν· ὅτι χρῄζετε τούτων σαρκικῶν. Das σαρκικῶν fehlt im Lucas und Tertullian und man sieht deutlich, es stand auch gar nicht im Marcionitischen Evangelium, das Epiphan brauchte. Er setzte es bloſs zur Erklärung des τούτων hinzu, zum Behuf seiner Refutation. — *Eichhorn* aber, der alle Scholien des Epiphanius als der Textabweichungen wegen gemacht glaubt, sieht sich hier in groſse Verlegenheit gesetzt, denn statt des gewöhnlichen verkürzten Characters, erscheint es hier in erweiterter Gestalt. *Eichhorn* erklärt aber ohne Weiteres das τῶν σαρκικῶν (oder τῶν σαρκικῶν δή wie es nach der ersten Recension der Scholien p. 314. heiſst) für eine witzige Glosse des Epiphanius (S. 617.).

Luc. 12, 31. citirt Tertullian wörtlich S. 551. D. und daſs diese Worte auch eben aus Marcions Evangelium genommen sind, das deutet adv. Marc. III. 24. S. 500. A. ganz ausdrücklich an: et evangelium vestrum quoque habet: quaerite primum regnum Dei et haec adjicientur vobis. *Epiphanius* citirt Schol. 33. ganz wörtlich, ohne von Abweichungen zu reden. Nur beginnt der Vers bei Lucas im Zusammenhang πλὴν ζητεῖτε κ. τ. λ. und Epiphan führt bloſs an: ζητεῖτε δέ κ. τ. λ. Hierdurch verräth sich auch hier nach Eichhorn (S. 617.) die kürzere Recension!!

Von Luc. 12, 31—35. bietet Tertullian nichts dar. *Epiphanius* bemerkt nur (schol. 34.), Marcion habe statt ὁ πατὴρ ὑμῶν blofs ὁ πατήρ. Dies ist freilich auch nur eine sehr unbedeutende Abweichung, aber Epiphanius bemerkt sie auch ausdrücklich; eben so wie schol. 35. dafs statt δευτέρᾳ καὶ τρίτῃ φυλακῇ bei Marcion ἑσπερινῇ φυλακῇ stehe. Uebrigens findet man bei *Tertullian* S. 551. D. 12, 35. 36. citirt.

Epiphanius (schol. 36.) citirt Luc. 12, 46. ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει. Hier fehlen die Worte: ἐν ἡμέρᾳ, ᾗ οὐ προςδοκᾷ, καὶ ἐν ὥρᾳ, ᾗ οὐ γινώσκει. *Eichhorn* führt daher diese Stelle (S. 617.) mit als Beweis der kürzern Recension auf, die Marcion hatte. Allein *Tertullian*, der dieselbe Stelle (S. 552.) auch anführt, zeigt, dafs die ausgelassenen Worte nur dem Epiphanius zur Polemik nicht wichtig schienen. Interroganti Petro in illos, an et in omnes parabolam dixisset — praeponit actorum similitudinem, quorum qui bene tractaverit conservos absentia Domini, reverso eo omnibus bonis praeponetur; qui vero secus egerit, reverso Domino, qua die non putaverit, hora qua non scierit, segregabitur et pars ejus cum infidelibus ponetur. Der Text des Tertullian erlaubt uns also auch hier den Epiphanius näher zu bestimmen.

S. 552. D. bei der Stelle Luc. 12, 51. schreibt *Tertullian:* putatis venisse me pacem mittere in terras? non, dico vobis, sed separationem. Machaeram quidem scriptum est, sed Marcion emendat, quasi non et separatio opus sit machae-

rae. Ganz offenbar scheidet hier Tertullian zwischen dem echten Lucas und dem Marcionitischen Evangelium; dafs die Bemerkung so unbedeutend ist, kann dabei gar nichts ausmachen — genug Tertullian fand im Marcionitischen Evangelium eine Abweichung und diese erklärte er nun für eine Aenderung, was sie aber nicht war, denn wir lesen noch an der Stelle im Lucas διαμερισμός und Epiphanius las auch so, denn er spricht von keiner Abweichung.

Luc. 12, 53. wird von Tertullian wörtlich angegeben S. 553. A. Von 12, 54—56. läfst sich nichts beibringen; aber v. 57. und 58. werden von Tertullian sowohl, als von Epiphanius citirt (schol. 37.). Das Citat von Epiphanius stimmt ganz überein, nur statt σὲ παραδῷ, wie Lucas hat, steht παραδώσει σε. Um dieser Abweichung willen, glaubt *Eichhorn*, hat Epiphanius die Stelle aufgenommen und er setzt sie daher (S. 618.) unter die Spuren von einer kürzern Textesrecension, die sich im Marcionitischen Evangelium finden soll.

Einen recht wichtigen Beweis für unsere Ansicht der Citate des Tertullian liefert wieder das 30ste Cap. S. 553. C. wo *Tertullian* das 13te cap. des Lucas gleich mit dem 10ten Verse beginnt. *Epiphanius* (schol. 39.) gibt hierüber genauen Aufschlufs. Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλᾶτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν, ἕως ὅτου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα καὶ ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ. Καί· ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς, περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργός, ὅτι

σκάπτω καὶ βάλλω κόπρια καὶ ἐὰν μὴ ποιήσει, ἔκκοψον. Nach dieser äufserst genauen Angabe fehlte nun grade 13, 1—9. Und Tertullian richtet sich also schweigend nach dem Marcionitischen Evangelium; die wenigen Male, da er von Abweichungen redet, kommen nur so ganz beiläufig vor.

Die Erzählung Luc. 13, 10—17. findet man bei Tertullian cap. 30. S. 553. D. erwähnt. *Epiphanius* citirt auch (schol. 39.) die Stelle 13, 16. ohne von Abweichungen zu reden; die Stelle heifst: ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ ἔδησεν ὁ Σατανᾶς. Lucas hat ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς. Dies ist die Abweichung, um derentwillen *Epiphanius* die Stelle soll ausgezeichnet haben, wie *Eichhorn* will (S. 618.). Hätte Eichhorn aber nur wieder die zweite Recension der Scholien des Epiphanius verglichen (S. 336.), so würde er bemerkt haben, dafs diese Annahme sich durchaus nicht halten läfst, indem Epiphanius an jener Stelle selbst das ἣν hinzusetzt, was er oben ausliefs. Wo er also nicht ausdrücklich von Abweichungen redet, da kann man seinen Citaten nicht trauen.

Von den Gleichnifsreden 13, 18—21. hat *Tertullian* S. 553. D. 554. A. mehreres. 13, 21—24. aber bleiben unberührt, weil sie für die Polemik gegen Marcion nichts an die Hand gaben. Von 13, 25—28. wird S. 554. A. B. sehr ausführlich gehandelt. — *Epiphanius* gibt hier merkwürdige Nachrichten (schol. 40.). Er schreibt: παρέκοψε πάλιν τό· τότε ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προ-

φήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ. Ἀντὶ δὲ τούτου ἐποίησεν· ὅτι πάντας τοὺς δικαίους ἴδητε ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους. Mit dieser Angabe stimmen die Citate Tertullians genau zusammen S. 554. B. videbunt justos introeuntes in regnum Dei, und von Abraham, Isaak und Jacob u. s. w. wird nichts erwähnt. — Aufserdem setzt aber Epiphanius noch hinzu: im Marcion wäre hinzugefügt κρατουμένους ἔξω und grade diesen Zusatz deutet Tertullian auch ganz unverkennbar an, in den Worten: se vero detineri foris. Dieses Zusammenstimmen in solchen Einzelheiten läfst wirklich keinen Zweifel darüber zurück, dafs Tertullian dem Marcionitischen Evangelium in seinen Anführungen folgte.

Nach *Epiphanius* (schol. 41.) fehlte bei Marcion 13, 29—35. und hiermit stimmt wieder Tertullian genau, der aus diesem Theil des Capitels nichts anbringt, sondern mit 13, 28. schliefst.

Aus Luc. 14. bemerkt *Epiphanius* nichts und *Tertullian* berührt auch nur wenig, indefs kommen doch S. 554. 555. manche Beziehungen darauf vor. Nach *Epiphan* (schol. 42.) aber fehlte die Parabel vom verlornen Sohn Luc. 15, 11—32. und dieser ganzen langen Stelle thut Tertullian auch mit keinem Wort Erwähnung, da er doch die frühern Gleichnisse vom verlornen Schaaf und von der verlornen Drachme berührt, und auch im folgenden 16ten Capitel des Lucas alles ganz genau anführt. Da er überdiefs aus jener Erzählung so viel hätte gegen Marcion entnehmen kön-

nen, so ist die einzige Annahme, woraus sich dies erklärt, die, daſs Tertullian den Marcionitischen Codex vor sich hatte.

Tertullian citirt S. 557. B. (cap. 33.) lex et prophetae usque ad Joannem (16, 16.). Auf dieselbe Stelle bezieht sich auch *Epiphanius* (schol. 43.) Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Der Kirchenvater führt hier nur die ersten und letzten Verse an; das Zwischenliegende: ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται lieſs er aus. Daſs es sich hier mit dieser Stelle so verhält, ist um so deutlicher, weil die Worte ohne diesen Zusatz völlig sinnlos sind; das αὐτήν hat gar keinen Begriff, worauf es sich bezieht. Statt daſs nun dieſs *Eichhorn* an der Richtigkeit seiner Hypothese hätte irre machen sollen, erwählt er einen Ausweg, der seine Partheilichkeit und Befangenheit ganz augenscheinlich beurkundet. Er sagt (S. 619. Note c.) „weil die Worte, wie Epiphanius sie anführt, keinen Sinn geben — sei es wohl ein bloſser Schreibfehler, daſs sie ausgelassen wären!“ Dieser Schreibfehler müſste schon in der Handschrift gewesen seyn, die *Epiphanius* excerpirte; und dann würde doch der Kirchenvater nicht unterlassen haben zu bemerken, wie sinnlos der Ketzer ändere. Ein Berufen auf Schreibfehler bei Gegenständen, die sich ganz einfach auch anders erklären lassen, ist überhaupt eine ganz sonderbare Sache; mit Hülfe solcher Mittel wüſste ich keine Hypothese, die sich nicht durchführen lieſse.

Ich glaube nun, dafs ich hier sehr gern die Untersuchung über das Marcionitische Evangelium, sofern die Beschaffenheit desselben nach den Relationen des Tertullianus und Epiphanius soll bestimmt werden, abbrechen könnte; ich habe so schlagende Beweise für die Behauptungen beigebracht, die erhärtet werden sollten, dafs ich jeden sehenden und hörenden Leser überzeugt zu haben glaube. Allein die Vollständigkeit erfordert es doch, dafs ich die Betrachtung bis ans Ende fortführe, und dann könnte mancher sich einbilden, dafs grade in den folgenden Capiteln vielleicht manches gegen meine Behauptungen vorkäme, und durch diesen Gedanken schwankend erhalten werden. — Ich will daher lieber die zwar etwas trockne, aber sehr wichtige Vergleichung des *Tertullian* und *Epiphanius*, die, so viel ich weifs, recht genau noch nirgends angestellt ist, völlig zu Ende bringen.

Luc. 16, 17. wird von *Tertullian* unmittelbar an das Vorhergehende angeknüpft, so dafs man sieht, es war dieselbe Reihenfolge, wie bei Lucas (S. 557. D. cap. 33.). Im Anfange von cap. 34. führt der lateinische Kirchenvater Worte Marcions aus dessen Antithesen an, woraus man sieht, der Ketzer leitete aus Luc. 16, 18. eine Antithese ab; — Christus verböte das repudium, Moses erlaubte es. Die angegebne Stelle wird dabei wörtlich nach Lucas citirt. Tertullian geht dieser Antithese so entgegen, dafs er sich zuerst auf das evangelium veritatis beruft, das Marcion nicht angenommen habe — dann

aber fährt er fort: sed quatenus ex his revincendus est, quae recepisti, sic tibi occurram. — Läfst sich dies vernünftiger Weise anders erklären, als dafs Tertullian aus Marcions eignem Evangelium heraus ihn widerlegt? —

Aus der Erzählung von Lazarus und dem reichen Mann Luc. 16, 19 — 31. bringt *Epiphanius* (schol. 44.) folgendes an: Περὶ τοῦ πλουσίου καὶ Λαζάρου τοῦ πτωχοῦ, ὅτι ἀπηνέχθη ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ. Hier ist so klar wie möglich, dafs dies nicht die Texteswort des Marcionitischen Evangeliums sind — sie geben blofs zum Behuf der Polemik die Erzählung kurz an. Ja selbst *Eichhorn* hat sich genöthigt gefühlt, hier nachzugeben. S. 619. wird dieses Scholion nicht mit aufgeführt. Aber er gibt auch nur schweigend nach und ignorirt die Stelle ganz und gar. Ich weifs nicht, ob jemand ein solches Verfahren billigen kann; war die Stelle etwa unwichtig in der Untersuchung? — Sie stöfst ja offenbar den ganzen Grundsatz um, nach dem die Scholien des Epiphanius von Eichhorn beurtheilt sind! Es fragt sich: was ist von den Scholien Epiphans zu halten, in denen von keiner Textabweichung ausdrücklich die Rede ist? — *Eichhorn* antwortet: sie enthalten die kürzere Marcionitische Textesrecension und behauptet, um der Abweichungen vom Lucas willen wären diese Scholien überhaupt nur gemacht. — Und nun verschweigt er ein Scholion, was dieser seiner Antwort schnurstracks zuwi-

derläuft? — Wenn die Stelle nicht in der zweiten Auflage (S. 665.) gleichfalls fehlte, und wieder ohne Note, die etwa die Schwierigkeiten andeutete, so würde ich es gern für ein Versehn halten. —

Bei *Tertullian* schlofs sich die Erzählung von Lazarus und dem reichen Mann unmittelbar an 16, 18. an. S. 559. B. (cap. 34.) heifst es: subsequens argumentum divitis apud inferos dolentis. Und die vielfältigen Anführungen daraus S. 559. 560. beweisen deutlich, dafs Tertullian den Abschnitt auch in derselben Extension, wie Lucas, hatte. *Epiphanius* (schol. 45.) bestätigt dies. Er citirt 16, 25. ohne Abweichung. Νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται ὁ αὐτὸς Λάζαρος lautet das 45ste Scholion bei Epiphanius, woraus er in der Refutation ableitet, dafs wenn Lazarus selig wäre, doch Abraham nicht ohne Seligkeit seyn könne, da es heifse: Lazarus sei in Abrahams Schoofs. In Lucas steht das ὁ αὐτὸς Λάζαρος nicht; Epiphanius mufste es aber nothwendig hinzusetzen, weil man in seinem Scholion sonst keine Person gehabt hätte, worauf sich das παρακαλεῖται hätte beziehen lassen. *Eichhorn* nimmt aber dennoch (S. 619.) die Worte, wie sie dastehn, als eigenthümliche Lesart des Marcionischen Evangeliums, und bemerkt, um dies wahrscheinlich zu machen, in der Note zu dieser Stelle: dafs von Marcions ὁ αὐτος Λάζαρος noch Spuren erhalten wären im Lucas, und citirt nun aus Griesbach — αὐτὸς Justinian. αὐτὸς ὧδε Arm. Allein *Eichhorn* mufs sich an dieser Stelle wieder versehen haben, denn Griesbach gibt diese Lesarten nicht an

der Stelle an, wo ὁ αὐτὸς Λάζαρος steht, also nicht nach dem παρακαλεῖται, sondern an der Stelle des ὧδε. Statt dessen lesen viele ὅδε und hierfür wird αὐτὸς und αὐτὸς ὧδε von den bemerkten Autoritäten beigebracht. Die Bemerkung paſst hier also gar nicht her. — Ferner hat *Eichhorn* ὧδε und ὅδε gesperrt drucken lassen, was er immer bei den Abweichungen des Marcion vom Lucas thun läſst. Wollte *Eichhorn* dadurch anzeigen, daſs Epiphanius die Stelle um dieser Abweichung willen aus dem Marcionitischen Evangelium ausgezeichnet habe, so wäre doch gut gewesen zu bemerken, daſs eben die angeblich marcionitische Lesart ὧδε noch jetzt eine groſse Menge von Autoritäten habe, wie aus Griesbach zu ersehen ist, so daſs dieser Critiker sogar ganz unentschieden gelassen hat, ob ὧδε oder ὅδε vorzuziehn sey, wiewohl er das letztere in den Text aufgenommen hat. — Hieraus geht hervor, daſs das 45ste Scholion Epiphans keine critische Beziehung kann gehabt haben.

Aus derselben Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann bringt *Epiphanius* ferner noch eine zweite Stelle an: (Schol. 46.) εἶπεν Ἀβραάμ· ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. Ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ ἐγειρομένου ἐκ νεκρῶν ἀκούουσι. Lucas liest hier 16, 29—31. ἀκουσάτωσαν αὐτούς, daſs dies keine Verschiedenheit gibt, zeigt die zweite Recension der Scholien (S. 338.), wo auch αὐτούς steht. Dieselbe Recension zeigt, daſs Epiphanius es mit den Worten nicht so genau nimmt, denn statt ἀκούουσι steht da ἀκούσουσι. Fer-

ner beginnt die Stelle bei Lucas λέγει αὐτῷ Ἀβραάμ, das εἶπεν Ἀβραάμ macht *Eichhorn* daher (S. 619.) als eine Eigenthümlichkeit des Marcionitischen Evangeliums bemerklich. Allein wie konnte Epiphan das Scholion mit einem αὐτῷ anfangen, da niemand wissen konnte, worauf es sich bezog? — Das Wichtigste aber bei dieser Stelle ist, daſs *Eichhorn* (a. a. O.) will, daſs sich das: ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ ἐγειρομένου ἐκ νεκρῶν ἀκούουσι, so unmittelbar an das ἀκουσάτωσαν αὐτῶν angeschlossen habe, als es im 46sten Scholion zusammengestellt erscheint, während bei Lucas der ganze 30ste Vers dazwischen tritt. Aber läſst sich denn der Satz: ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ ἐγειρομένου ἐκ νεκρῶν ακούουσι in einer grammatischen Verknüpfung mit dem vorhergehenden denken? — Wozu das ἐπεί? — was heiſst das οὐδέ? — Der Satz erfordert nothwendig seiner Anlage nach eine Vorderhälfte, wie das: εἰ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσι, und Epiphanius kann daher hier nur, wie gewöhnlich, den Text excerpirend mitgetheilt haben.

Von Luc. 17, 1—4. wird von *Tertullian* S. 560. C. D. cap. 35. alles mitgetheilt, aber von 17, 5—10. nichts. *Epiphanius* aber (Schol. 47.) bemerkt, Vers 17, 10. wäre von Marcion ausgelassen.

Ueber die Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen Luc. 17, 11—19. berichtet *Epiphanius* (Schol. 48.) folgendes: Ὅτε συνήντησαν οἱ δέκα λέπροι. Ἀπέκοψε δὲ πολλά, καὶ ἐποίησεν· ἀπέστειλεν αὐτούς, λέγων· δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι. Καὶ ἄλλα ἀντ' ἄλλων ἐποίησε, λέγων· ὅτι πολλοὶ λέπροι ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφή-

του καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμᾶν ὁ Σῦρος. Man kann dieses Scholion nur so verstehn, dafs man die Worte ὅτε συνήντησαν οἱ δέκα λέπροι als allgemeine Angabe betrachtet, und nun die zwei Bemerkungen des Epiphanius heraushebt, dafs in dieser Erzählung einiges weggelassen, andres geändert war durch Zusätze. Die angeführten Beispiele wären nun eben Anführungen von Aendrungen, denn beide Stellen weichen von Lucas ab. Worin die Auslassungen bestanden, läfst sich nicht angeben. *Tertullian* stimmt hiermit vollkommen überein. S. 561. A. schreibt er: curatio decem leprosorum, quos tantummodo ire jussos, ut se ostenderent sacerdotibus in itinere purgavit, sine tactu jam et sine verbo. S. 561. C. Ite, ostendite vos sacerdotibus. S. 562. A. erwähnt Tertullian der Rückkehr des Samariters und führt die Worte des Herrn an: fides te salvum fecit. (17, 19.) Ueberdiefs spricht auch Tertullian so vom Elisa und dem Syrer Naeman, dafs man nicht zweifeln kann, dafs auch Tertullian diese Stelle hier las. Wahrscheinlich aber auch Luc. 4, 26. 27., wie oben schon bemerkt ist. — Wir haben hier also wieder ein auffallendes Zusammentreffen des Epiphanius und Tertullianus.

S. 562. citirt *Tertullian* 17, 20. Sed nec Pharisaei possunt videri de alterius Dei regno consuluisse Dominum. — Non venit, inquit, regnum Dei, cum observatione, nec dicunt ecce hic, ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos. — *Epiphanius* citirt (Schol. 49.) 17, 22. wörtlich. Ἐλεύσονται ἡμέρας, ὅταν

ἐπιθυμήσητε ἰδεῖν μίαν τῶν ἡμερῶν υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Lucas hat nur ὅτε und ἰδεῖν am Ende. — *Eichhorn* stellt indeſs dies Scholion mit in Reihe und Glied als echte Marcionitische Lesart.

Von 17, 23. 24. wird nichts erwähnt, aber 17, 25. hat Tertullian wieder (S. 562. C.), so wie die Erwähnung Loth's und Noah's S. 562. D. auf die folgenden Verse hindeutet. Mit cap. 36. folgt Luc. 18, 1. Nam et orandi perseverentiam et instantiam mandans, parabolam judicis ponit, coacti audire viduam, instantia et perseverantia interpellationum ejus. — Sed subjunxit Deum facturum vindictam electorum suorum. S. 563. A. Von 18, 9—14. hat *Tertullian* auch viele Andeutungen: cum templum creatoris inducit et duos adorantes diversa mente describit, Pharisaeum in superbia, publicanum in humilitate, ideoque alterum reprobatum, alterum justificatum descendisse. S. 563. A. 18, 15—17. bleibt unerwähnt; Vers 18. aber wird wieder angeführt S. 563. C. Denique interrogatus ab illo quodam: praeceptor optime, quid faciens vitam aeternam possidebo. — Solus Deus optimus. — Unum tibi deest; omnia quaecunque habes vende et da pauperibus et habebis thesaurum in coelo et veni sequere me. (18, 22.) S. 564. A. praecepta scis? — vende quae habes — et da egenis — et veni sequere me und dergleichen.

Epiphanius liefert über diesen Abschnitt ein Scholion (50.), das näher betrachtet seyn will. Εἶπέ τις πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

μήσω; (Hier liest man bei Luc. 18, 18. nur die einleitenden Worte: καὶ ἐπηρώτησέ τις αὐτὸν ἄρχων λέγων, anders.) Μή με λέγετε ἀγαθόν, εἷς ἐστὶν ἀγαθός. So stehen die Worte in der ersten Recension der Scholien S. 315. und daraus bei *Eichhorn* S. 622. Wenn man nun sich genöthigt sähe anzunehmen, dafs dies der echte Marcionitische Text sey, so müfste man doch einen ganz eigenen Begriff von demselben bekommen. Wozu sollte denn darin die Andeutung weggelassen seyn, dafs nun Jesu Worte folgen — die sollten sich ohne weiteres an die Rede des Fragenden angeschlossen haben? — Zum Glück aber hilft uns die zweite Recension der Scholien S. 339. hier vortrefflich aus. Da steht nemlich ganz dürr: ὁ δέ, μή με λέγε ἀγαθόν, εἶν ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ Θεός. Hier lautet also alles ganz anders und es war daher offenbar bei Epiphanius nicht darauf abgesehn, in diesen Worten Textesabweichungen bemerklich zu machen. Diese gibt er erst im folgenden an: sie bestanden nemlich, erstlich in einem hinzugesetzten ὁ πατήρ, und zweitens in der Lesart οἶδα für οἶδας. Das Erste hat *Eichhorn* so gefafst, dafs πατήρ für Θεός gesetzt wäre; aber die zweite Recension der Scholien, die ausdrücklich Θεός beibehalten hat, macht wahrscheinlicher, dafs es zu Θεός hinzugesetzt war. Die Lesart οἶδα war schwerlich ein Schreibfehler, wie *Eichhorn* bei dieser Stelle äufsert, Epiphan sagt in der Refutation zum 50sten Scholion: ἵνα μὴ δείξῃ τὰς ἐντολὰς ἤδη προγεγραμμένας, λέγει τὰς ἐντολὰς οἶδα. Schwierigkeiten behält aber freilich diese Lesart, weil uns nicht

klar gemacht ist, wie sie in den Zusammenhang hineinging, und weil Tertullian hier nicht mit Epiphanius stimmt, denn der lateinische Kirchenvater hat in seiner Handschrift: praecepta scis gelesen. S. 564. A. Wahrscheinlich ist das οἶδα erst in spätrer Zeit in die Handschriften eingeschlichen.

Epiphanius bemerkt in seinem 52sten Scholion, dafs 18, 31—34. im Marcionitischen Evangelium fehle und Tertullian übergeht diese Verse auch völlig. Sonderbar aber, dafs Epiphanius dieses im 52sten Scholion anführt, da er schon im 51sten Luc. 18, 35. citirt hatte. Hier führt er andeutend die Geschichte von dem Blinden bei Jericho an. Ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίζειν τῇ Ἱεριχώ, τυφλὸς ἐβόα. Ἰησοῦ, υἱὲ Δαβίδ, ἐλέησόν με. Καὶ ὅτε ἰάθη, φησίν· ἡ πίστις σου σέσωκέ σε. *Eichhorn* (S. 622.) betrachtet dies natürlich wieder als den verkürzten Text des Marcionitischen Evangeliums, allein an und für sich ist das schon höchst unwahrscheinlich. Wie läfst sich denken, dafs die Worte so lauteten, da man für das φησίν nicht einmal ein Subject hat, es ist ja offenbar blofs kurze Inhaltsangabe der Geschichte aus dem Gedächtnifs, zum Behuf der Polemik. Dann aber belehrt uns auch *Tertullian* ausdrücklich, dafs im Marcion dastand, was nach *Eichhorn* fehlen soll. S. 564. B. heifst es: antecedentes increpabant coecum, ut taceret.

S. 565. cap. 37. geschieht der Erzählung vom Zachaeus Erwähnung. 19, 1—10. Die folgende Geschichte wird gleichfalls in folgenden Worten angedeutet. Servorum parabola, qui secundum rationem

ſoeneratae pecuniae dominicae dijudicantur, judicem ostendit Deum, etiam ex parte severitatis, non tantum honorantem, verum et auferentem, quod quis videatur habuisse tollentem, quod non posuerit, metentem quod non severit. S. 565. C. — Weiter bringt aber Tertullian aus dem 19ten Capitel nichts an. Dies erklärt uns aber Epiphanius, der (Schol. 53.) anführt: „daſs von dem Esel und Bethphage und „das von der Stadt und dem Tempel fehlte, weil ge„schrieben steht: mein Haus ist ein Bethaus und ihr „habt es zur Räuberhöhle gemacht.“ 19, 47. 48. scheinen im Marcion gewesen zu seyn, wenigstens erwähnt Epiphanius nicht ihrer Auslassung; indeſs Tertullian führt doch nichts aus ihnen an.

Luc. 20, 1—8. wird von *Tertullian* S. 565. D. 566. A. fleiſsig berührt. Von 20, 9—18. kommt aber nichts vor, aus *Epiphanius* (Schol. 55.) sehen wir aber auch, daſs dieser Abschnitt im Marcionitischen Evangelium fehlte. 20, 19. war nach Schol. 54. geblieben; Epiphanius theilt aber nach seiner Gewohnheit die Worte verkürzt mit und *Eichhorn* betrachtet daher dieselben als den eigenthümlichen kürzeren Marcionitischen Text. Bei dieser Stelle läſst sich aber zur Widerlegung nichts Besonderes anführen; Tertullian hat die Stelle nicht und die Verkürzung des Epiphanius ist so ausgefallen, daſs der Zusammenhang nicht unterbrochen wird.

Von Luc. 20, 20—36. findet man bei Tertullian wieder alles vor S. 566. A. B., nur von v. 37. 38.

kommt nichts in dem lateinischen Kirchenvater vor, nach Epiphanius fehlten diese Verse aber auch (Schol. 56.). — Dafs übrigens der Lateiner das Marcionitische Evangelium hatte, wird hier besonders daraus klar, dafs er sogar von falschen Interpunctionen in demselben redet. Er scheint aber zugleich eine andre Lesart in dem Verse 20, 35. gefunden zu haben. S. 566. D. (cap. 39.) heifst es nemlich: Nacti enim scripturae textum, ita in legendo decucurrerunt: quos autem dignatus est Deus illius aevi — illius aevi Deo adjungunt, quo alium Deum faciant illius aevi; cum sic legi oporteat: quos autem dignatus est Deus, ut facta hic distinctione post Deum, ad sequentia pertineat illius aevi. Da in unserm Text des Lucas steht: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, so mufs man annehmen, dafs Marcion das passive καταξιωθέντες in die active Form übertragen hatte, so dafs es lautete: οὓς δὲ κατηξίωσεν ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν. *Epiphanius* weifs von dieser Aenderung nichts.

Den Schlufs des 20sten Capitels hatte Marcion. Tertullian führt S. 567. A. an: magister bene dixisti (20, 39.). Von 20, 41—47. findet man ebendaselbst unzweideutige Anführungen.

Im 21sten Capitel des Lucas fehlten nach *Epiphanius* (Schol. 58. 59.) v. 18. und 21. *Tertullian* bringt in seinem 39sten Capitel sehr viel aus diesem Abschnitt bei, citirt auch eben vorher und kurz nachher, aber die beiden von Epiphanius als fehlend angemerkten Verse bleiben ganz

unberührt, da sie doch dem Tertullian die besten Waffen gegen Marcion in die Hände gegeben hätten.

Aus dem 22sten Capitel des Lucas liefert Epiphanius in seinen Scholien eine Reihe von Bemerkungen, die wir zuerst im Zusammenhange betrachten wollen. Schol. 60. wird 22, 4. auf eigne Weise angeführt συνελάλησε τοῖς στρατηγοῖς καὶ τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς. *Eichhorn* müht sich mit dem allerdings sehr unbequemen καὶ in einer Note zu S. 624. sehr ab; hätte er aber nur die zweite Recension der Scholien (S. 342.) verglichen, so würde er gefunden haben, dafs diese das καὶ auch nicht hat. — Der Text im Lucas setzt übrigens noch τοῖς ἀρχιερεῦσι zu den στρατηγοῖς hinzu, sonst ist keine Abweichung. Epiphanius beabsichtigte bei dieser Stelle blofs die Polemik gegen Marcion, und citirte aus dem Gedächtnifs; eben so Schol. 61. die Stelle 22, 8. und Schol. 62. den Vers 22, 15. *Eichhorn* betrachtet die unbedeutenden Abweichungen dieser Stellen als Eigenthümlichkeiten des Marcionitischen Evangeliums, allein die Unhaltbarkeit dieses Verfahrens ist hinlänglich gezeigt. — 22, 16. fehlte nach Schol. 63. und nach Schol. 64. 22, 35—38. — Dagegen wird 22, 41. von *Epiphanius* (Schol. 65.) wörtlich wie Lucas citirt. Bei *Eichhorn* steht freilich dessen ohngeachtet diese Stelle mit in der Reihe, als Eigenthümlichkeiten des Marcion enthaltend. Die Eigenthümlichkeit besteht aber diesmal blofs in einem Druckfehler. Er merkt an, Marcion habe βολή statt des βολήν des Luca gelesen — hätte

Eichhorn aber nur die zweite Recension der Scholien des Epiphanius (S. 345.) inspicirt, so würde ihm nicht entgangen seyn, daſs dort der Druckfehler verbessert ist, indem wie bei Lucas βολήν steht. Epiphanius hatte bei diesem, wie bei dem folgenden Scholion (66.) keine critische, sondern bloſs eine polemische Tendenz. — In dem letzt genannten Scholion wird 22, 47. citirt, und bei diesem Scholion muſs ich wieder auf die unglücklicherweise von *Eichhorn* so vernachläſsigte zweite Recension (S. 345.) verweisen; die zeigt, daſs es beim Epiphanius in diesen Citaten auf keine wörtliche Angabe der Stellen abgesehen war. Diese darf man nur da annehmen, wo Epiphanius ausdrücklich von Auslassungen redet. — Nach Schol. 67. fehlte 22, 50., dagegen v. 63. wird (Schol. 68.) angezogen. Epiphanius gibt den Inhalt von 22, 63. 64. in kurzen Worten wieder: οἱ συνέχοντες ἐνέπαιζον, δέροντες καὶ τύπτοντες, ἔλεγον· προφήτευσον τίς ἐστιν ὁ παίσας σε. Es ist hier die Abkürzung von Seiten des Kirchenvaters so klar, daſs sie kaum zu verkennen ist; es steht ja nicht einmal ein bezeichnendes Pronomen da — wie läſst sich denken, daſs dies Worte des Marcionitischen Textes waren? — *Eichhorn* sieht sie dessen ohngeachtet so an (S. 625.). Ich muſs hier daher wieder auf die zweite Recension der Scholien zurückgehn, woselbst wir S. 346. die Stelle in folgender Form lesen: οἱ συνέχοντες ἐνέπαιζον, δέροντες, τύπτοντες καὶ λέγοντες· προφήτευσον κ. τ. λ. Also wieder anders, als in der ersten

Recension — was ist denn nun der Marcionitische Text? —

Tertullian handelt von diesem Capitel S. 570. D. 571. in mehrern Stellen. Zur Vergleichung setze ich noch eine andere Stelle des Kirchenvaters hierher. Adv. Marc. III. 19. p. 493. D. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans. — Von den Stellen, die *Epiphanius* als fehlend anmerkt, kommt bei Tertullian nichts vor, wiewohl noch S. 572. aus der letztern Hälfte des Capitels sehr viel beigebracht wird.

Beim 23sten Capitel des Lucas gibt *Epiphanius* Nachricht von einigen Zusätzen, die das Marcionitische Evangelium hatte. Schol. 69. 70. werden zwei Zusätze angeführt: καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας und ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. *Tertullian* handelt S. 572. C. vom Anfang des 23sten Capitels, aber man kann aus seinen Worten nicht entnehmen, ob er diese Zusätze auch hatte. Es heifst blofs: perductum illum ad Pilatum onerare coeperunt; quod se regem diceret. Vielleicht sind es spätre Einschiebsel, die nach Tertullians Zeit sich eindrängten; vielleicht kann man sie aber nicht einmal als Einschiebsel betrachten, denn beide Zusätze finden sich auch in der vorhieronymianischen Uebersetzung, wie aus Griesbachs Ausgabe des N. T. (Theil I. S. 410.) zu ersehen ist. Man kann sie also schwerlich weder dem Marcion, noch den Marcioniten zuschreiben.

So allgemein wie gewöhnlich gibt *Epiphanius* (Schol. 71.) den Inhalt des folgenden an: καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον κρανίου τόπος, ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος. *Eichhorn* (S. 626.) findet hierin wieder den eigenthümlichen Text des Marcion, aber *Tertullian* widerlegt dies völlig. Er schreibt nemlich S. 573. A. sed et duo scelesti circumfiguntur illi, ut inter iniquos scilicet deputaretur. Diese Erzählung fehlte also nicht, und folglich kann sich das καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος auch hier nicht so angeschlossen haben. Daſs aber *Tertullian* grade an dieser Stelle das Marcionitische Evangelium in Händen hatte, ist nur zu gewiſs. Er schreibt S. 573. A. vestitum ejus militibus divisum partim sorte concessum, Marcion abstulit. — Aufer igitur et crucem ipsam! Hier ergibt sich eine Differenz zwischen *Tertullian* und *Epiphanius*, denn der letztere hat die Erzählung von den Kleidern Jesu, wie wir oben angeführt haben. Vielleicht war es in Tertullians Codex eine zufällige Auslassung. — Auf jeden Fall hatte aber Tertullian eine Marcionitische Handschrift.

Nach *Epiphanius* (Schol. 72.) fehlten die Worte: σήμερον ἔσῃ μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ, um so zuversichtlicher können wir annehmen, daſs alles andre da war. *Tertullian* erklärt auch ausdrücklich, de carne Christi c. 5. p. 361. B. passiones non rescidisti. Ohne Zweifel war also die ganze Leidensgeschichte bis auf die angeführten Worte aus 23, 43. im Marcionitischen Evangelium vollständig. *Epiphanius* citirt auch noch (Schol. 73.) die Stelle

23, 46. καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ἐξέπνευσεν. Daſs aber die Worte selbst, die der Herr sprach, nicht fehlten, bezeugt *Tertullian*, der S. 573. C. dieselben anführt.

Nach dieser Auseinandersetzung bedarf es keines Beweises mehr, daſs das Verfahren von *Eichhorn* mit diesen Stellen falsch ist. Er glaubt, es habe alles gefehlt, was zwischen den Scholien 71—73. inne gelegen habe, und schlieſst daher, das καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ἐξέπνευσε unmittelbar an das καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος an, so daſs alles von 23, 33—46. so gelautet haben soll: καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον κρανίου τόπος, ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ἐξέπνευσε. *Eichhorn* scheint diesmal die Empfindung gehabt zu haben, daſs dies doch schwerlich ganz richtig seyn möchte, und setzte daher in eine Note: „sollte ich Epiphanius falsch verstehen, „so ist die Kürze seiner Darstellung daran Schuld." Allein mir scheint doch die Darstellung des Epiphanius ganz gehörig — ausführlich und klar. Mich dünkt schon, das Eine hätte von der völligen Unhaltbarkeit jener Annahme überzeugen müssen, daſs Epiphanius (Schol. 72.) bemerkt: es fehle bei Marcion: σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ — denn wie hätte Epiphanius das schreiben können, wenn vor und nach dieser Stelle auch alles fehlte? — Ueberdieſs zeigt ja Tertullian, daſs die ganze Leidensgeschichte unverändert war.

Aus dem letzten Theil des 23sten Capitels theilt *Epiphanius* noch in zwey Scholien (74 und 75.) etwas mit. Das erste enthält 23, 50—53. in kurzer

Angabe; das andre v. 56. Das erste lautet: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ, καθελὼν τὸ σῶμα ἐνετύλιξε καὶ ἔθηκεν ἐν μνήματι λαξευτῷ. Dies soll nach *Eichhorn* der eigentliche Text des Marcion seyn; allein die zweite Recension der Scholien zeigt hier das Gegentheil. S. 348. findet man das καὶ fehlen und συνδόνι hinzugesetzt, daſs also schon die erste Recension als nicht wörtlich anzusehen ist. Ferner zeigt auch *Tertullian* S. 573. D. daſs das Zwischenliegende nicht fehlte. Nihil ergo remansit in ligno? nihil pependit etiam post exspirationem? nihil de Pilato postulatum? nihil de patibulo detractum? nihil sindore involutum? nihil sepulcro novo conditum? — Die zweite Stelle (Schol. 75.) weicht gleichfalls in der zweiten Recension der Scholien ab; wir haben also auch hier nicht die eignen Worte des Marcionitischen Evangeliums anzunehmen. Und ebenfalls zeigt *Tertullian*, daſs Marcion mehr vom 56sten Verse hatte, als jenes Scholion des Epiphanius. S. 574. A. heiſst es von den Frauen: quae ante lucem convenerant ad sepulcrum cum odorum paratura.

Aus dem letzten 24sten Capitel werden S. 574. mehre Stellen angeführt, unter andern auch 24, 7. angeli ad mulieres: rememoramini quae locutus sit vobis in Galilaea dicens: quod oportet tradi filium hominis et crucifigi et tertia die resurgere. Diese Stelle zeigt, daſs Epiphans Schol. 76. nicht genau citirt ist und also nicht die echte Marcionitische Lesart enthält, sondern von dem Kirchenvater bloſs ab-

gekürzt ist. Hätte *Eichhorn* überdiefs die zweite Recension der Scholien sammt den Refutationen verglichen, so würde er in beiden Abweichungen gefunden haben. Besonders in der Widerlegung lautet alles ganz anders. Man sieht daraus, dafs Epiphanius die Worte aus dem Gedächtnifs anführt, wenn er nicht ausdrücklich von Abweichungen redet.

Die Geschichte von den beiden Jüngern, die nach Emmaus gehn, fand sich nach *Tertullian* in Marcions Evangelium. S. 574. B. Nam cum duo ex illis iter agerent, et Dominus eis adhaesisset, non comparens quod ipse esset, et etiam dissimulans de conscientia rei gestae; nos autem putabamus, inquiunt, ipsum esse redemptorem Israelis. S. 574. C. O! insensati et tardi corde, in non credendo omnibus, quae locutus est ad vos. Dies läfst uns das etwas unbestimmte 77ste Scholion *Epiphans* besser erklären. Παρέκοψε τὸ εἰρημένον πρὸς Κλεόπαν καὶ τὸν ἄλλον, ὅτε συνήντησαν αὐτοῖς, τό· ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τοῦ πιστεύειν πᾶσιν, οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν. Hiernach könnte man glauben, als fehlte dies alles; allein das folgende zeigt, dafs *Epiphanius* selbst es nicht so verstanden haben wollte. Er fährt nemlich fort: ἀντὶ τοῦ. ἐφ' οἷς ἐλάλησεν οἱ προφῆται, ἐποίησεν· ἐφ' οἷς ἐλάλησα ὑμῖν. Hierin bestand also die Abweichung und damit stimmt *Tertullian* genau, der auch von den Propheten nicht spricht. — Am Ende des 77sten Scholions redet *Epiphanius* noch von 24, 31. ὅτε ἔκλασε τὸν ἄρτον, ἠνοίχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν.

Das letzte unter den Scholien des *Epiphanius* (Schol. 78.) soll nun wieder den eigenthümlichen Text des Marcionitischen Evangeliums liefern, nach *Eichhorn* (S. 629.); allein die zweite Recension weicht wieder von der ersten ab und *Tertullian* stimmt hier völlig mit Lucas überein. S. 574. D. Alles, was Epiphanius ausläſst, ergänzt Tertullianus. Zugleich beweist der lateinische Kirchenvater noch zuletzt recht unwidersprechlich, daſs er das Marcionitische Evangelium auch noch am Schluſs brauchte. Er schreibt nemlich: Marcion quaedam contraria sibi, illa credo industria eradere de evangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit nec erasit, illa quae erasit, aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Und eben so sind die letzten Worte des vierten Buchs: frustra laborasti, Marcion, Christus enim Jesus in evangelio tuo, meus est.

Die letzte Stelle, die *Tertullian* anführt, ist 24, 41. S. 575. A. atquin adhuc eis non credentibus, propterea cibum desideravit, ut se ostenderet etiam dentes habere. Wo das Evangelium Marcions schloſs, sagen weder Tertullian noch Epiphanius ausdrücklich. *Epiphanius* sagt aber S. 311. daſs das Ende fehle. Wahrscheinlich hatte Marcion den ganzen Abschnitt 24, 44—53. weggelassen, weil darin vieles vorkam, das er nicht füglich stehen lassen konnte. *Arneth* (S. 36.) scheint zwar zu glauben, daſs Tertullian noch auf 24, 47. Bezug genommen hat, weil er S. 575. B. sagt: Christus habe Apostel ausgesandt, um

allen Völkern zu predigen; allein diese Stelle ist wohl anders zu fassen. Mit den Worten: implevimus, ut opinor, sponsionem, beschliefst Tertullian offenbar seine Auszüge aus dem Evangelium Marcions und die darnach folgenden Worte kann man daher nur als Recapitulation des Ganzen ansehn. Die erwähnte Aussendung der Apostel zu allen Völkern geht daher auf die cap. 9. erzählte Aussendung der Zwölfe, oder der Siebenzig (cap. 10.). Das Schweigen des Epiphanius läfst hier aber auf jeden Fall alles unsicher.

Diese Vergleichung der Relationen des *Epiphanius* und *Tertullianus* hat uns, wie ich glaube, einige ganz sichere Sätze gegeben, die uns erlauben ein begründetes Urtheil über die Beschaffenheit des Marcionitischen Evangeliums zu fällen. — Diese Sätze sind folgende.

1. Tertullianus hat bei Abfassung seines vierten Buchs gegen den Marcion, das Marcionitische Evangelium von Anfang bis zu Ende gebraucht und seine Citate sind daher als aus diesem Evangelium entnommen zu betrachten.
2. Die Scholien des Epiphanius enthalten nur in dem Fall den Text des Marcionitischen Evangeliums, wenn er ausdrücklich von Verschiedenheiten des Textes redet.

3. Da aber Epiphanius unter den Abweichungen des Marcionitischen Evangeliums so viele unbedeutende Bemerkungen beibringt, ist es höchst wahrscheinlich, dafs sich da, wo Epiphanius keine Abweichungen namhaft macht, keine vorfanden.

Nach diesen drei Sätzen können wir nun mit Sicherheit von dem Evangelium des Marcion folgendes aussagen.

1. Es enthielt, wenige Worte ausgenommen, nichts, was wir nicht auch im Lucas lesen.
2. Die Begebenheiten, die dasselbe erzählt, folgten durchaus in derselben Ordnung, wie sie im Lucas stehen.
3. Sie stimmten, bis auf die von Epiphanius angeführten Abweichungen, wörtlich mit dem Text des Lucas überein.

Wenn nun zwei Schriften in solchem Verhältnifs zu einander stehen, so kann man nicht anders, als dieselben für ursprünglich identisch erklären. Solch ein unabhängiges Zusammentreffen in Ordnung und Sprache ist eben so undenkbar, als ein Herausarbeiten beider aus einer dritten kürzeren Urschrift. Es gibt zur Erklärung dieses Verhältnisses durchaus nur zwei Wege; entweder ist Marcions Evangelium durch Zusätze der Lucas geworden, oder dieser durch Verkürzung das Marcionitische Evangelium.

Selbst wenn man sich aus anderweitigen Gründen genöthigt sähe eine kurze Urschrift, die dem Evangelium Marcions zum Grunde läge, anzunehmen, so würde dies das Verhältnifs zwischen Marcion und Lucas nicht ändern können. Wäre nämlich Marcion aus jener Urschrift geflossen, so hätte doch Lucas durchaus wieder Marcion vervollständigt haben müssen, weil eine so grofse wörtliche Uebereinstimmung sich ohne Benutzung nicht denken läfst. — Wir betrachten daher beide Schriften mit Recht als identisch — nicht als zwei verschiedene Recensionen, denn keine hat einen durchweg epitomirten oder interpolirten Character; sie erzählen, was sie gemein haben, in derselben Ordnung und mit denselben Worten; die eine Schrift hat nur manches, was der andern abgeht.

Die einzige Frage, die uns also nach den angegebenen Sätzen über das Marcionitische Evangelium entsteht, ist diese:

> Sind die Erzählungen, die Lucas mehr hat als Marcions Evangelium, Zusätze, oder ist das, was Marcion weniger hat als Lucas, Auslassung?

Für die erste Behauptung, dafs Lucas der mit Zusätzen vermehrte Marcion sey, läfst sich aus der Geschichte durchaus nichts Haltbares anführen. Der einzige scheinbare Grund könnte seyn, dafs nach einer Stelle schon vor Marcion sein Evangelium existirt zu haben scheint; eine Stelle, die *Eichhorn* (Th. I. S. 75.) als sehr bedeutend hervorhebt.

Es heifst nemlich in dem appendix zu *Tertullians* Schrift de praescr. adv. haer. c. 51. Cerdon quidam solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit. Dafs dieser Ausdruck das Marcionitische Evangelium bezeichnen soll, leidet gar keinen Zweifel, aber die Stelle selbst ist um andrer Umstände willen doch weniger Berücksichtigung werth. Erstlich steht sie nemlich in einer erdichteten Schrift, deren Verfasser sich nicht eben als gründlich unterrichteten Mann verräth, und sodann ist ganz deutlich, dafs der anonyme Verfasser, was er von Marcion wufste, auf dessen Lehrer Cerdo übertragen hat, von dem er meinte, dafs Marcion alles müsse empfangen haben. Die Lehrsätze des Marcion, seine heiligen Schriften, und welche er verwarf — alles schreibt dieser Anonymus dem Cerdo zu, von dem er schwerlich irgend etwas wufste, da nicht einmal der ältere Tertullian etwas Genaueres von ihm zu berichten hatte. Gesetzt aber auch Cerdo hätte dasselbe Evangelium schon gehabt — was würde daraus folgen für die Behauptung, dafs unser Lucas durch Zusätze aus demselben entstanden ist? — Konnte nicht Cerdo eben so gut die Auslassungen aus dem Lucas gemacht haben? Und wann sollten diese Zusätze gemacht seyn, die unsern Lucas bildeten? *Justinus Martyr* hat ja schon die Stellen, die Lucas mehr hat als das Marcionitische Evangelium, und der war ein Zeitgenosse des Cerdo und des Marcion.

Indefs wir wollen uns bei diesen und ähnlichen Gründen nicht weiter aufhalten; es wird doch durch die-

dieselben weder für noch gegen etwas Entscheidendes gewonnen. Die ganze Frage über das Evangelium Marcions dreht sich allein um die Untersuchung: ob die Abweichungen desselben vom Lucas von der Art sind, daſs Marcion in seinem System Veranlassung haben konnte dieselben zu machen. Seit *Löfflers* Abhandlung ist nemlich gegen die allgemeine Behauptung aller Kirchenväter: Marcion habe den Lucas corrumpirt — immer das angeführt, als alleiniger, aber hinreichender Beweis der Richtigkeit dieser Behauptung — es lieſse sich aus dem System Marcions nicht ableiten, warum er grade diese Stellen ausgelassen und andre unangetastet gelassen habe, die seinem System so sehr zuwider wären. Hätte Marcion so gewaltsam mit dem Evangelium verfahren wollen, so würde er ganz andre Stellen haben wegstreichen müssen. — Ja, *Eichhorn* (Einl. Th. I. S. 62. 2te Aufl.) geht so weit zu behaupten: sollten die Stellen absichtlich ausgelassen seyn, so müsse man annehmen, das Evangelium sei in besonderer Hinsicht auf Juden und zu ihrer Schonung abgefaſst. — Das würde nun allerdings so wenig zu der antijüdischen Tendenz des Marcion harmoniren, daſs man zuverlässig die Annahme aufgeben müſste, daſs Marcion den Lucas corrumpirt habe, wenn jene Behauptung sich beweisen lieſse. Allein das ist keinesweges möglich; vielmehr läſst

sich durch gründliche, ins Einzelne eindringende Untersuchungen nachweisen, dafs das Marcionitische Evangelium völlig dem System des Ketzers gemäfs verschnitten ist und in diesen Beweis müssen wir hier noch eingehen. Es würde aber freilich zu weitläuftig werden, wenn ich bei jeder einzelnen Stelle die Gründe darlegen wollte, die Marcion veranlafsten sie auszulassen; ich kann dies auch um so zuversichtlicher unterlassen, da die Abhandlung des Herrn Prof. *Hahn* ganz speciell von dieser Angemessenheit des Marcionitischen Evangeliums für sein System handeln wird. Auf diese verweise ich daher diejenigen, welche weitre Erklärung über Stellen verlangen, die ich nicht berührt habe. Ich werde nemlich blofs an denjenigen Stellen zeigen, warum sie Marcion weggeschnitten oder unangetastet gelassen hat, bei denen es mir schwieriger scheint die Gründe, die ihn leiteten, zu erkennen.

Tertullianus schreibt im letzten Capitel seines vierten Buchs gegen den Marcion: Marcion quaedam contraria sibi, illa credo industria eradere de evangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit, nec erasit, illa quae erasit aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Nec parcit nisi eis, quae non minus aliter interpretando, quam delendo subvertit. Diese Worte des Kirchenvaters führen uns auf den Punct, von wo aus wir beurtheilen können, wie Marcion es mit denjenigen Stellen machte, die in seinem Evangelium unvereinbar mit dem System

zu seyn scheinen, das er vertheidigte. Er wufste nemlich alle diese Stellen durch eine äufserst scharfsinnige, obwohl nicht selten gezwungene Exegese für seine Lehrsätze zu deuten. *Tertullianus* setzt uns auch durch die fleifsigen Mittheilungen aus den Antithesen und Briefen des Marcion in Stand, die Deutungen des Marcion von den einzelnen Hauptstellen beizubringen; hätten daher *Löffler*, *Corrodi*, u. a. die so oft erklären, diese oder jene Stelle sei dem Marcionitischen System entgegen, diese Deutungen nicht übersehen, so würden sie auf keinen Fall geglaubt haben, aus diesen beibehaltenen Abschnitten beweisen zu können, dafs Marcion das Evangelium nicht könne corrumpirt haben, indem er, wie sie sagen, sonst diese Abschnitte gewifs vor andern gestrichen haben würde. — Ich werde eine Anzahl von diesen Marcionitischen Erklärungen aus den Schriften des Tertullianus beibringen, die hinreichend zeigen, dafs Marcion keine Veranlassung haben konnte, die Stellen, die er so erklärte, zu streichen.

In dem Marcionitischen Evangelium befand sich die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (Luc. 5, 12—16.), die von der Art zu seyn scheint, dafs sie schnurstracks dem Marcionitischen System entgegenläuft, indem Christus dem gereinigten Aussätzigen befiehlt ein Reinigungsopfer zu bringen, wie Moses befohlen hatte. Wie der Christus des guten Gottes, der gekommen war das Gesetz zu zerstören nach Marcions Grundsätzen,

dergleichen befehlen konnte, scheint in der That unbegreiflich. Allein *Tertullianus* gibt S. 512. cap. 9. Aufschlufs, wie Marcion dies erklärte. Marcion betrachtete nemlich diesen Befehl des Christus des guten Gottes, als ein Zeichen seiner Güte und Sanftmuth; indem er sagte: sciens omnem, qui lepra esset liberatus, solennia legis executurum, ideo ita praecepit. Der Christus des guten Gottes verfuhr hier also nach Marcion, zufolge der Accommodationstheorie; er wufste, der von dem Aussatz Gereinigte werde doch hingehn und nach dem Gesetz des Creator opfern; weil er nun für die Aufnahme der Belehrung des guten Gottes noch nicht empfänglich war, so sagte Christus ihm lieber gradezu, er möchte das Gesetz doch erfüllen, unter dem er noch stand, und durch dessen Nichterfüllung er sich auf seinem Standpunkt allerdings strafbar gemacht haben würde. Es war also in der That ein Beweis der Milde und Liebe des Christus des guten Gottes, dafs er diesen Menschen zur Beobachtung seines Gesetzes anhielt. Das war aber nicht genug, Marcion leitete nun aus dieser Geschichte noch Beweise für seine Lehre ab, dafs Christus gekommen sey, das Gesetz zu zerstören. Er hatte von dieser Erzählung theils in seinen Antithesen gehandelt, theils und zwar besonders ausführlich in einem Briefe an einen Mitpilger (συνταλαίπωρον καὶ συμμισούμενον), auf den Tertullianus sich auch bezieht, und aus dem die Gründe des Marcion genommen sind, deren Tertullianus Erwähnung thut (S. 510. cap. 9.). Marcion erklärte nemlich die Worte:

et tetigit leprosum, so, daſs er hineinlegte: er berührte den Aussätzigen recht absichtlich, um dadurch das Gesetz Mosis, daſs man durch die Berührung eines Aussätzigen verunreinigt werde, recht sichtlich zu vernichten. Er muſste also diese Geschiche stehen lassen, weil sie ihm einen Beweis für seinen Satz, daſs Christus gekommen sey das Gesetz zu zerstören, involvirte, so sehr sie auch seinem System zuwider scheint.

Ganz unvereinbar mit dem Marcionitischen System scheint auch die Stelle 6, 23. wo Christus sagt: freuet euch, wenn die Menschen euch verfolgen, denn euer Lohn wird groſs seyn im Himmel, und fortfährt: κατὰ ταῦτα γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Marcion hätte nemlich ja, sollte man denken, die Verfolger der Propheten loben sollen; wie Tertullian S. 522. cap. 15. ihm auch vorhält. Allein Marcion erklärte auch diese Stelle sehr hübsch zu seinem Gunsten. Er sagte nemlich in seinen Antithesen zu dieser Stelle (Tertullian a. a. O.): non statim prophetas tuebatur, si iniquitatem Judaeorum affirmatam volebat, quod nec cum prophetis suis pie egissent. Der Christus des guten Gottes offenbarte also seine ganz reine, ungetrübte Güte durch diesen Tadel der Verfolger der Propheten auf die glänzendste Weise. Obgleich es auch der Zweck des Christus des guten Gottes war, die Propheten zu stürzen, so konnte der heilige, liebevolle Gott doch auf keine Weise das Betragen derer billigen, die aus ganz fal-

schen, eigenwilligen Absichten die Propheten verfolgt hatten. Nur die Diener des guten Gottes konnten das Verkehrte in dem Gesetz erkennen; jene Menschen aber, welche die Propheten verfolgten, konnten keine Diener des guten Gottes seyn, weil derselbe sich erst in Christo offenbarte und vorher keine Ahnung des guten Gottes in ein Herz gedrungen war.

So offenbarte sich also dem Marcion der gute Gott in der ganzen Fülle seiner rücksichtslosen Liebe recht auffallend in dieser Beurtheilung der Prophetenmörder, die oberflächlich angesehen, seinem System widerspricht.

Gleich darauf ist auch von den Wehe, die Luc. 6, 24—26. sich an die vorhergehenden Seligsprechungen anschliefsen, eine hübsche Erklärung beigebracht. Da Marcion nemlich den guten Gott als reine Liebe schilderte, so konnte sein Christus auch unmöglich Wehe aussprechen. Er bezog daher die Wehe auf den Demiurg, und sagte: Christus habe diese nicht selbst aus seiner Person herausgesprochen, sondern als im Namen des Creator, um nemlich seine Milde, Liebe und Leutseligkeit durch den Gegensatz mit der asperitas creatoris recht herauszuheben (S. 523. cap. 15.). Asperitatem creatoris opponere voluit, quo suam in benedictionibus sufferentiam commendaret.

Ganz auffallend erscheint auch, dafs Marcion die Geschichte von der Verklärung in seinem Evangelium liefs. Hierauf beziehn sich auch, als

auf eine ganz unerklärliche Stelle, bei der Annahme, daſs Marcion den Lucas verstümmelt habe, *Löffler* und *Corrodi*. Allein gerade diese Erzählung bildete für Marcion einen Hauptbeweis für sein System; er durfte die Stelle also gar nicht weglassen; sie war ihm nicht etwa gleichgültig, sondern positiv nützlich in seinem System. — Was nach Marcionitischen Grundsätzen in dieser Geschichte von der Verklärung ganz unzulässig erscheint, ist die Zusammenkunft des Christus des wahren Gottes mit Moses und Elias, die dem Demiurg angehören. Allein grade diese Stelle deutete der scharfsinnige Gnostiker für sich. Er betrachtete nemlich die beiden Personen, Moses und Elias, als Repräsentanten des jüdischen Gesetzes, das der Demiurg den Menschen gegeben hatte, und ihre Zusammenkunft mit dem Christus des guten Gottes hatte die Absicht, auf förmliche Weise ihre Unterordnung zu declariren. Moses und Elias erschienen daher nicht als mit Christo redend, sondern nur neben ihm stehend (S. 539. cap. 22.) und ihr Urtheil empfangend. Dieses Urtheil lag in den Worten: dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören. Marcion erklärte nemlich diese Worte mit includirter Negation in Bezug auf die Zwey, so: Moses und Elias aber sollt ihr nicht hören. In der That eine höchst ingeniöse Erklärung! — Wandte man ihm hier nun ein, Petrus habe aber ja gesagt: hier ist gut seyn, laſst uns Hütten bauen und zwar auch für Moses und

Elias; Petrus deute also doch auf eine andre Ansicht von dieser Erzählung hin — so antwortete der Gnostiker: diese Worte des Petrus wären von ihm aus Unverstand gesprochen, indem er, in seinen jüdischen Messiasansichten befangen, Christus für den Messias des gerechten Gottes hielt. Und dies motivirt er wieder sehr scheinbar dadurch, daſs er sagt: das Evangelium selbst tadelt diese Rede des Petrus, indem es heiſst: er wuſste nicht, was er sprach. Marcion erklärte ja überdieſs Petrus für einen Judaisten, der die Offenbarung des wahren Gottes in Christo gar nicht begriffen hatte.

Eichhorn (Theil. I. S. 70.) bemerkt auch, wie hätte Marcion in seinem Evangelium die Erzählung von Lazarus und dem reichen Mann stehen lassen, wenn er den Lucas corrumpirt hätte, da Abraham daselbst sagt: sie haben Moses und die Propheten, laſs sie die hören. Allein S. 559. C. cap. 34. erzählt Tertullian ausdrücklich, wie Marcion diese Erzählung faſste. Marcion aliorsum cogit; scilicet utramque mercedem Creatoris, sive tormenti sive refrigerii apud inferos, determinat eis positam qui legi et prophetis obedierint. Marcion lieſs also in dieser ganzen Erzählung nur von den Dienern des gerechten Gottes die Rede seyn, und benutzte nun ohne Zweifel die starke Schilderung von der Qual derer, die das Gesetz des gerechten Gottes nicht gehalten hatten, um die Liebe und Freundlichkeit des guten Gottes desto höher zu stellen. Wenn er aber die ganze Erzählung auf den gerechten Gott bezog,

so war natürlich, dafs Abraham dem verdammten reichen Mann in Bezug auf seine Brüder antworten mufste: sie haben Moses und die Propheten. Abraham genofs selbst nur die Seligkeit des gerechten Gottes, konnte daher auch auf niemand anders, als auf Moses und die Propheten hinweisen, die dessen Willen offenbart hatten.

Auch die Geschichte von den Sadducäern (Luc. 20, 27 ff.), die Christus die Frage vorlegen, wer von sieben Brüdern, die eine und dieselbe Frau hatten, dieselbe in der Auferstehung besitzen wird? und die darauf folgende Antwort Christi scheint nicht zu den ascetischen Ansichten Marcions zu passen; Marcion verwarf die Ehe und Christus bestätigt doch gewissermafsen die Ehe in den irrdischen Verhältnissen. Allein Marcion wufste diese Erzählung auch aufs schönste zu seinem Vortheil zu deuten. S. 566. D. cap. 38. schreibt Tertullianus: Marcion habe die Worte: quos autem dignatus est Deus illius aevi (Luc. 20, 35.), so interpungirt, dafs er illius aevi mit Deus verbunden habe, um dadurch die Erwähnung eines andern Gottes heraus zu bekommen. Dann aber fährt der Kirchenvater fort: sic et de ipsis nuptiis responsum subvertunt; ut filii hujus aevi nubunt et nubuntur, de hominibus dictum sit creatoris, nuptias permittentis; se autem quos Deus illius aevi, alter scilicet, dignatus sit resurrectione, jam et hic non nubere, quia non sint filii hujus aevi. So fand Marcion grade in Christus Worten selbst die Scheidung des guten und ge-

rechten Gottes! — Die Stelle wurde ihm so für sein System höchst wichtig.

Die Bemerkung, die man bei *Löffler*, *Corrodi*, *Eichhorn* findet, Marcion habe nicht stehen lassen können: ich habe verlangt das Passahlamm mit euch zu essen, läſst sich gleichfalls aus dem Marcionitischen System genugsam widerlegen. Marcion lehrte nemlich, daſs der Christus des guten Gottes, das für den Christus des gerechten Gottes Vorhergesagte, auf sich bezog, um nemlich von den Juden aufgenommen und erkannt werden zu können. Quomodo irreperet in Judaeorum fidem, sagte er, nisi per solenne apud eos et familiare nomen? (Tert. adv. Marc. III. 15.) Diese Accommodationstheorie erlaubte dem Marcion alles dergleichen beizubehalten, wodurch alttestamentische Weissagungen in Erfüllung gingen, wie Tertullian S. 570. D. zeigt.

Zum Schluſs nur noch ein recht auffallendes Beispiel. Nichts scheint dem Doketismus des Marcion im ganzen Evangelium des Lucas ungünstiger als die Stelle 24, 39., wo der auferstandene Heiland sagt: „sehet meine Hände und Füſse; berührt mich, denn „ein Geist hat nicht Fleisch und Blut, wie ich es „habe.“ Grade diese Stelle lieſs Marcion aber stehen und bewieſs seinen Doketismus aus derselben, indem er sie durch künstliche Deutung für sich drehte. Er erklärte nemlich die Stelle; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr seht, daſs ich habe — so, daſs er die Negation auf den Satz: wie ihr seht; daſs ich habe,

hinübertrug und ihm die Deutung gab: wie ihr seht, dafs ich nicht habe (Tert. adv. Marc. IV. 43. p. 575. A.). Freilich, eine sehr willkührliche Operation!

Diese Beispiele nun scheinen mir so schlagend, dafs ich fast glaube, manche hätten gegen die Behauptung, dafs Lucas von Marcion verstümmelt sey, keinen Grund von diesen Stellen hergenommen, die gegen das System des Gnostikers zu seyn scheinen, wenn ihnen die Art bekannt gewesen wäre, wie Marcion sie für sich deutete. — Man kann aber nun allerdings durch diese Deutungen bewogen werden zu fragen; warum sollte denn Marcion irgend etwas weggeschnitten haben, wenn er die offenbarsten Stellen so zu verdrehen verstand? Er hätte ja alles Uebrige eben so leicht deuten können? — Dies führt uns auf eine nähere Betrachtung der Stellen, die Marcion weggelassen zu haben scheint.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, dafs sich in den beigebrachten Erklärungen des Marcion eine Willkühr und ein Scharfsinn ausspricht, der vermuthen läfst, dafs er nicht ohne Noth irgend etwas wird weggeschnitten haben. Allein auf der andern Seite hatte das Deuten doch seine Grenze; denn sein System war von der Art, dafs er gar manches auf keinerlei Weise stehen lassen durfte, ohne seine Lehrsätze aufgeben zu müssen, und ohne doch auch mit Deutungen den Schwierigkeiten ausweichen zu können. Dahin gehört namentlich der Anfang des

Evangeliums des Lucas. Diese Erzählungen von Johannes und Jesus Geburt, das Geschlechtsregister, die Taufe, die Versuchungsgeschichte — konnte Marcion durch keine Deutung und Erklärung mit seinen Grundsätzen vereinigen. Dasselbe gilt von dem Schlufs des Evangeliums; die Worte: ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως, καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ — konnte Marcion auf keine Weise stehen lassen; eben so wenig liefs sich die Erzählung (20, 9—18.) von dem Weingärtner, der sein Rebgut verpachtet und die Pacht einfordern läfst, von Marcion für sich deuten; dafs nemlich die Propheten wie der Sohn von einem und demselben Gott ausgesendet werden, vernichtete das Marcionitische System, und dergleichen gibt es mehrere Stellen, bei denen die Opposition gegen Marcions System so durchweg in den ganzen Gang der Erzählung verflochten ist, dafs durch sinnreiche Erklärungen einzelner Stellen nichts geholfen ward. Die Stellen nemlich, die er künstlich für sich zu deuten wufste, bestanden, wie wir sahen, immer in wenigen Worten, mit deren Erklärung die Opposition gehoben war — allein wie liefs sich der Erzählung von der Geburt Jesu die Opposition gegen Marcions System benehmen? wie der Erzählung von dem verpachteten Rebgut eine mit seinen Lehren verträgliche Seite abgewinnen? wie liefs sich mit den Marcionitischen Begriffen von der erbarmenden Liebe Gottes, die Christus offenbarte, der Befehl vereinigen, Schwerdter zu kaufen? (Luc. 22, 35—38.) wie konn-

te Christus sagen, daſs von Moses und den Propheten von ihm verkündigt sey, von dessen Sendung sie keine Ahnung haben konnten, weil sie dem Demiurgos, der sie sendete, selbst verborgen war? — Bei solchen Stellen war für Marcion gar kein andrer Ausweg möglich, als sie wegzuschneiden; Deutung, künstliche Erklärung lieſs sich bei solchen Stellen, wo die Opposition von einem Ende bis zum andern sich hinzog, auf keine Weise anwenden. Nun finden wir aber freilich unter den ausgelassenen Stellen auch einige, bei denen eine solche durchgängige Opposition gegen das Marcionitische System nicht statt zu finden scheint und deren Weglassung allerdings etwas Räthselhaftes hat. Diese Stellen erfordern daher unsre Aufmerksamkeit noch besonders.

Ich rechne unter diese Stellen, denen man gar keine Oppositition gegen das Marcionitische System ansieht, zuerst das Prooemium Luc. 1, 1—4. Warum schnitt Marcion diese Worte weg? — Zur Auslassung dieser Verse hatte Marcion sehr bewegende Gründe. Es wird nemlich in diesen Worten das Evangelium einer Privatperson zugeschrieben und mit vielen andern Evangelien so gut wie coordinirt; wenigstens werden die andern Evangelien durchaus nicht tadelnd erwähnt. Dies war mit Marcionitischen Grundsätzen völlig unvereinbar; es gab nach denselben nur Ein wahres Evangelium, das ihrige nemlich; dies habe Christus zum Verfasser,

der es als ein Vermächtnifs den Gläubigen hinterlassen habe — die Nachricht von Christi Leiden sey von Paulus hinzugesetzt. Um deswillen nannten sie ihr Evangelium auch weder von Paulus, noch von Lucas. So erklärt sich der Marcionit im dial. de recta fide. Opp. Orig. Vol. I. p. 807. Wie aber mit diesen Sätzen die Dedication an den Theophilus und die Erwähnung der Vielen unvereinbar ist, leuchtet ein. — Sodann aber mufste Marcion sich bewogen fühlen, das Prooemium zu verwerfen, wegen des Bandes, das die Erwähnung des Theophilus zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte knüpfte. Da er diese verwarf, suchte er auch natürlich die Beziehung darauf von Seiten des Evangeliums zu tilgen. — Endlich lag auch dem Marcion daran, so recht plötzlich und grell sein Evangelium zu beginnen und Christus hervortreten zu lassen. Ohne weitere Vorbereitung oder Einleitung mufste der Christus des guten Gottes, als der Offenbarer der ungeahnten Liebe, vom Himmel kommend, gleich in der Synagoge zu Capernaum auftreten. Dies alles erklärt wirklich das Auslassen der ersten vier Verse ganz vollkommen.

Die Auslassung der Verse 11, 30. 31. 49—51. liegt nach dem System Marcions so nahe, dafs die Gründe keiner Andeutung bedürfen. Eben so konnte Marcion 13, 1—9. nicht stehen lassen. Der Ausdruck ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε konnte unmöglich dem Christus des guten Gottes angemessen seyn, und eben so, dafs der Feigenbaum solle um-

gehauen werden, weil er keine Frucht bringe, konnte dem barmherzigen, liebevollen Gott nicht zugeschrieben werden.

Besonders auffallend erscheint aber bei Marcion die Auslassung der Parabel vom verlornen Sohn Luc. 15, 11—32., da er doch die zwei vorhergehenden Gleichnisse vom verlornen Schaaf und von der verlornen Drachme hat, die von derselben Tendenz sind. Allein für Marcion und seine Ansichten war dies wohl nicht der Fall; er konnte die beiden ersten Gleichnisse sehr wohl brauchen, als Bilder der Erbarmung des guten Gottes gegen die verlornen Menschen — allein die Parabel vom verlornen Sohn mufste ihm hierzu untauglich erscheinen. Sie hatte Beziehungen, wie sogleich entwickelt werden soll, die ihm nicht zuliefsen, die Parabel vom verlornen Sohn mit den beiden andern zu paralelisiren.

Zuerst nemlich konnte der Abschnitt von Vers 22—32. von Marcion unmöglich beibehalten werden. Er war ein Feind aller jener lärmenden Lustbarkeiten, die hier zur Feier der Rückkehr des Sohnes angestellt werden, und von dem höchsten Gott so wenig, als von dem gerechten, konnte Marcion einen solchen Ausdruck der Freude rechtfertigen. — Aber hier liefse sich nun mit vielem Schein anführen, dafs man ja 15, 22—32. eigentlich nur als Anhang der Erzählung vom verlornen Sohn ansehn könne; diesen hätte Marcion sehr füglich auslassen können, ohne deshalb die Geschichte selbst auch zu verwer-

fen. Ja, es sey um so weniger glaublich, dafs Marcion diese Geschichte hätte streichen sollen, da sie, jenen Anhang von Ausdrücken sinnlicher Freude weggeschnitten, sogar in sein System schön hineingeht. Marcion lehrte ja eben, dafs die Sünder, das heifst, die das Gesetz des Demiurg nicht haltenden, wozu dieser verlorne Sohn gehörte, empfänglicher wären für die Aufnahme der Offenbarung des guten Gottes, als die stolzen Gerechten, die das Gesetz des Demiurg gehalten haben. — Dies hat allerdings sehr viel Scheinbares, und ich gestehe, dafs ich geraume Zeit diese Erzählung eben so angesehen habe; allein es ist dies alles auch nur scheinbar dem Marcion vortheilhaft; bei etwas tieferem Eindringen in Marcions System sieht man, er konnte mit der Erzählung durchaus nichts machen. Wen sollte er sich unter dem Vater denken, der den verlornen Sohn aufnimmt? — den gerechten Gott? der kannte ja keine Liebe und Erbarmung? vor ihm galt nur Verdienst. — Also den guten Gott müfste er unter dem Vater dargestellt annehmen. Wie aber liefs sich dann die Erzählung mit Marcions System reimen? — Marcion lehrte, dafs in der Schöpfung des Demiurgos niemand den wahren Gott erkennen könne; es bedurfte erst einer Offenbarung des guten Gottes in der Welt, der bis dahin ganz verborgen gewesen war. Er liefs sich herab zu den armen Menschenkindern, suchte sie auf und trachtete sie von den Fesseln des Demiurgos zu befreien. Wie konnte hie-

hiemit die Parabel vom verlornen Sohn vereinigt werden? — Der Sohn spricht: ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehn! Er hat also schon die Erkenntnifs des guten Gottes, von ihm geht der Antrieb der Rückkehr aus und doch lebte er in groben Sünden, was nach Marcion bei der Erkenntnifs des barmherzigen Gottes gar nicht möglich war, indem der Glaube an ihn dem Menschen ein Princip göttlichen Lebens mittheile. In den beiden andern Parabeln steht die Sache ganz anders — der Hirte sucht das verlaufene Schäflein — das Weib zündet ein Licht an und sucht nach der verlornen Drachme! Diese Gleichnisse konnte er daher sehr schön benutzen, um die Barmherzigkeit des guten Gottes recht zu preisen, der den armen verlornen Menschen mit unendlicher Huld nachgeht und sie aufsucht; aber die Parabel vom verlornen Sohn, wo dieser nicht nur die Erkenntnifs des guten Gottes hat, sondern ihn auch selbst sucht — diese konnte Marcion auf keine Weise brauchen; es liefs sich hier auch durch keine Deutungen helfen, denn diese selbstthätige Richtung des Sohnes zog sich von einem Ende bis zum andern der Erzählung hin und widersprach überall den Grundsätzen des Gnostikers. Er sah sich also genöthigt, diese Parabel, die in ihrem innersten Wesen dem Marcionitischen System widersprach, ganz auszulassen.

Dafs im Folgenden 17, 10. bei Marcion ausgelassen war, konnte nicht anders seyn, da die Wor-

te: οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν· ὅτι ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι, πεποιήκαμεν sich nicht anders, als auf den gerechten Gott beziehen liefsen und doch die ganze Rede von der Art war, dafs sie von Marcion auf den guten Gott gezogen werden mufste. Besonders jenes Ermahnen zum oftmaligen Vergeben der Fehler des Bruders (17, 4.), pafste durchaus nur für den guten Gott. 17, 10. erschien daher nothwendig als ein fremdartiger Zusatz der Judaisten. — Eben so war der Beweis der Unsterblichkeit, der 20, 37. 38. aus dem Namen Gottes: Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs geführt wird, für Marcions System völlig unbrauchbar. Die Frommen des Alten Testaments hatten ja blofs den gerechten Gott erkannt. Ueberdiefs brauchte Marcion grade die vorhergehenden Verse, um den Unterschied der Kinder Gottes von den Kindern dieser Welt, die unter dem Demiurg stehen, zu beweisen; er konnte also unmöglich gleich darauf vom Demiurg als dem wahren Gott reden.

Das θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται (21, 18.) war nach Marcionitischen Grundsätzen in einer Rede des Christus des guten Gottes gar nicht zulässig, weil dieser sich in gar keine Verbindung mit der Materie setzen konnte, welche nach Marcion der Sitz des Bösen war. Marcion hat daher mehre ähnliche Stellen um dieser Ursache willen weggeschnitten.

Die Erzählung 19, 29—46. fehlte im Marcionitischen Evangelium, und zwar auch offenbar, weil

sie den Grundsätzen des Gnostikers sich nicht accommodiren liefs. Es ist die Erzählung von dem Einzuge Christi in Jerusalem am Palmsonntage, und dies mufste dem Marcionitischen Christus, der die jüdischen Messiasansichten eigentlich vernichten wollte, ganz unangemessen scheinen. Hierdurch mufste er ja das ganze Volk irre leiten und in ihren sinnlichen und irrdischen Hoffnungen und Wünschen bestärken — nach Marcion ging aber Christus immer nur so weit in die jüdischen Messiasvorstellungen ein als nothwendig war, um sich Glauben zu verschaffen bei den Juden. — 19, 45. 46. wo die Worte stehen: mein Haus ist ein Bethaus, ihr aber habt es zur Räuberhöhle gemacht — konnte Marcion gleichfalls von Christus nicht sagen lassen. Der Tempel war nicht s e i n Haus, sondern gehörte dem gerechten Gott an; die Sendung Christi hatte vielmehr die Vernichtung des Tempels zur Absicht.

Diese Erläuterung der Gründe, die Marcion bei den Hauptauslassungen, namentlich bei der Parabel vom verlornen Sohn, deren Auslassung am schwersten zu erklären ist, geleitet haben, wird hinreichend seyn, und wir können daher wieder zu dem oben angefangenen Gange unsrer Argumentation zurückkehren. Läfst sich also aus der Beschaffenheit der Auslassungen eine Rücksicht auf Marcions System nicht verkennen, und gleichfalls aus den beibehaltenen Stellen klar ersehen, wie Marcion sie für sein System zu nutzen wufste und also stehen liefs — so

gewinnt dadurch die ganz allgemeine Behauptung der Kirchenväter, Marcion habe den Lucas verfälscht, einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daſs er die Gewiſsheit berührt. Ein sehr gewöhnlicher Einwurf, der aber gegen die Behauptung der Kirchenväter gemacht wird, verdient hier Berücksichtigung — man sagt: die Kirchenväter erzählten dasselbe fast von allen Ketzern, wo es doch gewiſs nicht gegründet sey; solche Behauptungen wären nur als absichtliche oder unabsichtliche Chicane anzusehn. Es ist nicht zu leugnen, daſs in dieser Bemerkung, als einer allgemeinen, etwas Wahres liegt — aber in Beziehung auf den Marcion ist sie ganz gewiſs unwahr. Man thut dem Marcion selbst in dem Fall kein Unrecht, in dem man ihm Schriftverfälschungen vorwirft, wenn man auch zugeben wollte, er habe das Evangelium nicht verfälscht; es ist nemlich ganz unleugbar und so gut wie allgemein anerkannt, daſs Marcion die Paulinischen Briefe nach seinem System corrumpirt hat; Epiphanius und Tertullianus bringen auch lange Register von Corruptionen aus diesen Briefen bei. Hiernach braucht man also wahrlich nicht zu fürchten, daſs man durch die Beschuldigung, Marcion habe den Lucas verfälscht, ihm zu nahe thut; Schriftverfälscher ist er auch ohnedies schon.

Sehen wir nun aber auf die andre Ansicht noch einmal zurück: daſs Lucas durch Zusätze zu

dem Marcionitischen Evangelium entstanden sey, so finden wir uns da nicht nur von allen positiven, einigermafsen haltbaren Gründen durchaus verlassen, sondern wir finden uns auch in ein Heer von Schwierigkeiten versetzt. Wollte man nemlich für einen Augenblick die gar nicht zu begründende Annahme machen, Lucas sey ein vermehrter Marcion, so wäre doch unbegreiflich, wie sich durchweg die echten, unvermehrten Exemplare sollten verloren haben in der katholischen Kirche und einzig und allein in der Secte der Marcioniten erhalten? — Es wäre unerklärlich, wie überall das Marcionitische Evangelium grade mit diesen Zusätzen, die unsern Lucas bilden, verbreitet ist, und zwar ohne dafs sich auch nur eine Spur von verschiedenen Versuchen Zusätze zu machen verräth. Es wäre unerklärlich, wie diese Zusätze so früh sich ausbreiten konnten, denn schon Justinus Martyr hat sie; wie sie eben in Rom Eingang finden konnten bei der katholischen Kirche, weil Lucas da sein Evangelium geschrieben hatte und man dasselbe daher in Rom am allgemeinsten in der ursprünglichen Gestalt haben und kennen mufste, wodurch die Einführung von verfälschten Exemplaren gar nicht möglich ward — — kurz, bei dieser Annahme, die ohne irgend einen Beweis hingestellt werden müfste, sind Schwierigkeiten, man mag blicken, nach welcher Seite man will, und ich stehe daher nicht an, mich für die frühere Ansicht zu erklären:

dafs Marcions sogenanntes Evangelium nichts anderes als der nach seinem System verstümmelte und verschnittene Lucas ist.

Die Schicksale des Lucas sind also denen des Evangeliums des Matthaeus ganz parallel. Wie dieses Evangelium den Judenchristen, denen es auch vorzugsweise bestimmt war, in die Hände fiel und von ihnen mit Zusätzen so übersäet wurde, dafs man nur mühsam in dem Evangelium der Hebräer den Matthaeus wieder zu erkennen vermochte; eben so fielen die Heidenchristen in ihrem falschen Extrem, das sich in der Secte der Marcioniten darstellt, über das Paulinische Evangelium des Lucas her, das vorzugsweise für Heidenchristen berechnet war und ihnen daher am meisten zusagte; nur verderbten sie das Evangelium auf eine andre Weise, nemlich durch Auslassungen. — Die Geschichte beider Evangelien bestätigt uns daher auch das allgemeine Ansehn, worin diese Evangelien standen; jede Secte suchte seine Lehren auf die echten apostolischen Schriften zu begründen — nur wo ihre Irrlehren abweichen vom reinen Evangelium, modelten sie dieses nach jenen.

Die Geschichte des Lucas in seiner Isolirtheit läfst sich nicht weiter verfolgen; es fehlt durchaus an Daten. Den Beweis, dafs Marcion neben seinem Evangelium zugleich den echten Lucas gekannt hat, verschiebe ich bis zur Ge-

schichte der Evangeliensammlung, weil er nicht blofs den Lucas, sondern alle vier Evangelien nannte, wie später erwiesen werden wird. — Die Geschichte des Lucas in der katholischen Kirche verschmilzt sich uns also völlig mit der Geschichte der Evangeliensammlung.

Vierter Abschnitt.

Geschichte des Evangeliums des Johannes.

Die Geschichte des Logosevangeliums, dieses κειμήλιον der christlichen Kirche, das den Kern aller Reden unsres Herrn enthält, das Eusebius schon εὐαγγέλιον ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις nennt und das es wills Gott auch bleiben wird bis ans Ende — führt uns in ganz andre Gegenden und Verhältnisse hinein, als die Geschichte des Matthaeus und Lucas. Wir werden nemlich schon durch die Lebensverhältnisse des ehrwürdigen Apostelgreises, den die alte Kirche als Verfasser des vierten Evangeliums nennt, in jene Gegenden geführt, wo in früherer Zeit der Schauplatz der Wirksamkeit des Apostels Paulus gewesen war — nach Kleinasien und namentlich nach Ephesus. Hier brachte der Fischer von Bethsaida

seine letzten Lebenstage zu und ward nicht müde zu verkündigen vom Worte des Lebens, das er gehört, gesehen und mit seinen Händen betastet hatte (1 Joh. 1, 1.).

Johannes lebte nach einer ganz allgemeinen Tradition in Ephesus bis ans Ende des ersten Jahrhunderts, starb auch daselbst und ward da begraben, so daſs man noch in spätrer Zeit sein Grabmal zeigte (Eus. K. G. VII. 25. edit. Stroth. p. 455.). Dies hohe Alter, das Johannes erreichte, ist für die Geschichte seines Evangeliums von sehr groſser Wichtigkeit und erfordert daher eine genauere Betrachtung, zumal, da manche, wie z. B. *Eichhorn* (Einl. ins N. T. Theil. II. S. 123.) diese Nachricht mit unter die unverbürgten Sagen rechnen wollen.

Alle Kirchenväter der ersten Jahrhunderte von Irenaeus an, sind ganz übereinstimmend in ihrer Angabe von dem hohen Alter des Johannes. Irenaeus erklärt überdieſs ganz ausdrücklich; er habe bis unter die Regierung Trajans gelebt, der im Jahr 98 n. Chr. zur Regierung kam. Da hier nun von einer an sich sehr möglichen Sache die Rede ist, auch sich nicht absehen läſst, was die alte Kirche sollte veranlaſst haben, grade in Beziehung auf den Johannes falsche Nachrichten über sein Lebensende in Umlauf zu setzen — so könnten wir diese Tradition ohne weiteres für richtig erkennen, wenn nicht einige Umstände in der spätern Geschichte des Johannes von der Art wären, daſs sie für viele Veranlassung geworden sind, nicht ohne Schein dieser Tradition

von dem hohen Alter, das Johannes erreicht haben soll, das historische Fundament abzusprechen. Was nemlich von den Kirchenvätern über das Märtyrerthum des Johannes, seine wunderbare Erhaltung im siedenden Oel, erzählt wird, ist theils an und für sich, theils wegen der Differenzen in den Zeitangaben, sehr wenig glaublich; und eben so ist die Erzählung von Johannis Aufenthalt auf der Insel Pathmos so verflochten in die völlig unsichere Geschichte der Apocalypse, dafs man nicht weifs, was recht das Ursprüngliche ist und daher wegen der ganzen Geschichte des Johannes und seines Aufenthalts in Ephesus und Kleinasien zweifelhaft werden mufs. Hierzu kommt das Durcheinandergehn der Geschichten des Johannes des Evangelisten und des Presbyters, wodurch die Sache vollends ein unauflösliches Knäuel wird; Lebensmomente des einen scheinen auf den andern übertragen zu seyn, Verwechselungen aller Art, in Bezug auf die schriftstellerischen Producte der Männer namentlich, sind unleugbar, sagt man — kurz, hier ist keine Geschichte, sondern unhaltbare Tradition aus spätrer Zeit zu uns herabgekommen; das Factum des hohen Alters des Johannes läfst sich daher hier nicht aus der allgemeinen Verwirrung als etwas historisch Begründetes heraussondern.

Obgleich ich nun freilich einen grofsen Theil dieser Schwierigkeiten durch die Annahme der Echtheit der Apocalypse lösen zu können glaube, so würde man es doch mit Recht tadeln, wenn ich von dieser

Annahme aus die aufgestellten Einwürfe gegen die Sicherheit der Tradition von dem hohen Alter des Evangelisten Johannes bestreiten wollte. Jene Annahme nemlich, dafs die Apocalypse eine echte Schrift des Apostels Johannes ist, unterliegt mit Recht grofsen Zweifeln und es fragt sich sehr, ob die Echtheit derselben auf eine gründliche Weise erwiesen werden kann — vielleicht läfst es sich nur zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bringen. Auf eine so wenig sichere Behauptung also läfst sich keine neue Beweisführung begründen, besonders wenn, wie in dem vorliegenden Fall, alles Einzelne so genau mit derselben verwebt ist; der einzige Weg also, auf dem wir mit Sicherheit das Factum des hohen Alters des Johannes beweisen zu können hoffen dürfen, ist der: dafs wir ganz unabhängig von den angedeuteten unsichern Fragen und Untersuchungen den Beweis führen; und hierzu geben uns die Quellen das nöthige Material an die Hand.

Der alte Bischof von Lugdunum, *Irenaeus*, war ein geborner Asiate, und hatte folglich die beste Gelegenheit über das Ende des Johannes und die Zeit seines Todes begründete Nachrichten zu sammeln, da der Apostel grade in jenen Gegenden, wo Irenaeus geboren war, gelebt und gewürkt hatte — um Ephesus und Smyrna. Der Gallische Bischof theilt nun in seiner Schrift häufig Nachrichten mit von gewissen Presbyteren, die er aber auf sehr räthselhafte Weise zu bezeichnen pflegt. Die Stellen, wo ihrer Erwäh-

nung geschieht, hat *Grabe* im index auctorum zusammengetragen. An einer Stelle führt *Irenaeus* von einem dieser Presbyteren Verse an, wobei er denselben θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας und am Schluſs der Verse θεοφιλὴς πρεσβύτης nennt (Iren. I. 12. edit. Grab. p. 76.). An andern Stellen heiſsen sie ausdrücklich: Schüler der Apostel (Iren. V. 5. S. 405. V. 36. S. 461. edit. Grab.) μαθηταὶ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου, und daſs *Irenaeus* nicht etwa von andern Kunde über die Apostelschüler eingezogen hatte, sondern daſs er sie selbst gesprochen hatte, erhellt aus Lib. IV. 50. Diese merkwürdigen alten Presbyteren nun sind es, die selbst Schüler des Johannes, über das Lebensende ihres Meisters Bericht abstatten; die Hauptstelle II, 39. S. 161. will ich hersetzen: Πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. Παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Der griechische Text hört hier auf, die alte lateinische Uebersetzung fährt aber fort: quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios apostolos viderunt et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de hujusmodi relatione. Diese Erzählung ist nun nicht bloſs in so fern wichtig, als hier Schüler des Johannes selbst berichten, sondern auch in so fern, als Irenaeus diese Männer noch sprach. Dies letztere wäre chronologisch gar nicht möglich gewesen, wenn nicht Johannes ein sehr hohes Alter erreicht hätte.

Unter diesen alten Presbyteren befand sich nun wohl ohne Zweifel *Polycarpus* mit und vielleicht meint Irenaeus eben ihn, wenn er in so stark lobenden Ausdrücken von einem unter ihnen redet. Dieser Märtyrer war nämlich nach unzweifelhaften Angaben der Lehrer des Irenaeus. Der Gallische Bischof läſst sich über sein Verhältniſs zum Polycarp besonders in einem Briefe an den Florinus aus, den *Eusebius* (K. G. V. 20.) zum Theil aufbewahrt hat. Er erzählt: er erinnere sich noch des Ortes, wo Polycarpus gesessen und geredet habe, sein Eingang und Ausgang, seine ganze Lebensweise, die Gestalt seines Körpers, alles stehe ihm lebendig vor der Seele; desgleichen erinnere er sich seiner Reden an das Volk und wie er von seinem Umgange mit Johannes gesprochen habe und mit den übrigen, die den Herrn gesehen hatten. So specielle Angaben setzen ganz auſser Zweifel, daſs Irenaeus Polycarps Schüler war und persönlichen, genauen Umgang mit dem ehrwürdigen Märtyrer von Smyrna gehabt hatte. Dieser war aber offenbar nach den angegebenen Worten Schüler des Johannes und hatte auch noch andre Personen kennen gelernt, die den Herrn gesehen hatten. Daſs der Johannes, den Irenaeus nennt, niemand anders als der Evangelist war, ist aus dem, was Irenaeus in dem angeführten Briefe an den Florinus weiter schreibt, völlig klar, wo es unter andern heiſst: Polycarp habe von den Reden und Thaten des Herrn erzählt: ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφώς. In diesen

Worten ist eine Beziehung auf den Sprachgebrauch des Johannes (1 Joh. 1, 1.) gar nicht zu verkennen und er kann daher keinen andern Johannes gemeint haben als den Evangelisten. Dasselbe zeigen auch die schon angeführten Stellen Iren. II, 39. III. 3. an; am entscheidendsten ist aber in dieser Sache ein Fragment, das *Eusebius* (K. G. V. 24.) von einem Briefe des Irenaeus an Victor von Rom mitgetheilt hat. Hier heiſst es: Polycarp habe von seiner Sitte das Osterfest zu feiern nicht abgehn wollen, weil er es so mit Johannes dem Schüler unsres Herrn und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammenlebte, immer gefeiert habe (ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκότα). Hiernach müſsten wir aller Geschichte Hohn sprechen, wenn wir leugnen wollten, daſs Johannes noch vom Polycarp gekannt und gehört war. Dies gibt uns nun einen zweiten, von allen anderweitigen Nachrichten völlig unabhängigen Beweis für das hohe Alter des Johannes. Wir haben nemlich einen lieblichen Brief von der Gemeine in Smyrna, worin sie in einfältiger Sprache den Tod ihres Märtyrers erzählt. Hier erklärt Polycarp vor dem Tribunal des Procurators, er sei 86 Jahre alt — da er aber um das Jahr 170 starb, so muſste Johannes nothwendig bis an das Ende des Jahrhunderts gelebt haben, wenn Polycarp als Jüngling von 14—16 Jahren Johannes noch soll gehört haben.

Dies nun zusammengenommen mit den allgemeinen Erzählungen, dafs Johannes sehr lange gelebt habe, die zum Theil von sehr umsichtigen Männern herrühren, wie von *Origenes* (Opp. T. II. p. 24. edit. de la Rue. Euseb. K. G. III. 1.) — mit der Nachricht, dafs Johannes noch mit *Cerinthus* zusammenlebte, den man gegen Ende des ersten Jahrhunderts setzen mufs (Iren. III. 3.) — mit der Geschichte, dafs Johannes sich im höchsten Alter habe in die Kirche tragen lassen, und nur gesagt habe: Kindlein, liebet euch unter einander (Hieron. comm. in epist. ad Galat. Opp. Vol. III. p. 314. edit. Martianay.) — dies Alles zusammengenommen ist so beweisend, dafs man bei einer Sache, die an und für sich nicht das mindeste Unglaubliche hat, durchaus keinem Zweifel weiter Raum geben kann.

Wir gehen daher in der Geschichte des Johannes davon aus, dafs dieser Evangelist bis an den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinan gelebt hat, und zwar in Ephesus, weshalb wir denn zuerst nach Kleinasien geführt werden.

Unter den berühmten Namen, die uns die Kirchengeschichte in der alten Asiatischen Kirche überliefert hat, zieht aufser Polycarp, von dem schon die Rede gewesen ist, zunächst unsre Aufmerksamkeit an sich — *Papias*, der berühmte Bischof von Hierapolis in Phrygien, wo schon eine Gemeine war, als Paulus seinen Brief an die Colosser schrieb (Col. 4, 13.). Dieser *Papias* gehörte höchst wahrscheinlich mit unter jene alten Presbyteren, von denen

Irenaeus so viel redet; dieser nennt ihn wenigstens (adv. haer. V. 33.) Ἰωάννου ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ. Nur freilich geht aus den oben angeführten Stellen des Irenaeus hervor, daſs jene Presbyteren Schüler der Apostel waren — und dies leugnet Eusebius (K. G. III. 39.) vom Papias und dem Eusebius nach leugnen es alle Neueren — allein, wie mir scheint, nicht ganz mit Recht. — Die angegebene Stelle des Eusebius verdient etwas genauer ins Auge gefaſst zu werden.

Eusebius redet daselbst von Papias und seinen Schriften recht eigentlich und stellt gleich oben an zu Anfang des Capitels jene Stelle aus der Schrift des *Irenaeus* (adv. haer. V. 33.), wo dieser Kirchenvater den Papias einen Zuhörer des Johannes und Freund des Polycarpus nennt. Eusebius sieht diese Stelle mit Recht gleich so an, als wenn Irenaeus Johannes den Evangelisten gemeint habe und führt daher zur Berichtigung dieser Behauptung an: Papias habe die heiligen Apostel nicht mehr gekannt. Eusebius hatte aber hierüber keine selbstständigen Nachrichten, sondern schloſs dies bloſs aus Worten des Papias selbst; es heiſst nemlich: Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα, αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων, ἀκροητὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει. Da nun *Eusebius* die Stellen aus den Schriften des Papias anführt, aus denen er diesen Schluſs gemacht hat, so bleibt uns ganz dasselbe Urtheil zuständig über die Sache, das Eusebius hatte.

Nach

Nach den angeführten Worten nemlich setzt Eusebius hinzu: παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει, δι' ὧν φησὶ λέξεων — und nun folgt das Citat aus der Schrift des Papias λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Also aus den folgenden Worten leitete Eusebius ab, daſs Papias nur von Apostelschülern, nicht von den Aposteln selbst seinen Glauben empfangen habe. Eine einfache Erklärung der Stelle beweiſst aber, daſs Eusebius sie nicht richtig erklärt hat. Sie lautet im Zusammenhange so:

Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν. Οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς; ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος, ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

Bei der Erklärung dieser Stelle kommt alles darauf an zu bestimmen, wer hier unter den πρεσβυτέροις zu verstehen sey. Nach meiner Meinung kann man nun unter den Presbyteren hier niemand anders als die Apostel verstehn — ich erkläre nemlich die Stelle so: das Ganze enthält eine Angabe

der Quellen, aus denen Papias seine Nachrichten zusammengetragen hat; diese Quellen zerfallen in zwei Classen; erstlich hatte er Nachrichten παρὰ τῶν πρεσβυτέρων selbst über den Herrn eingezogen, zweitens wenn ihm aber Gefährten der Presbyteren bekannt wurden, so zog er von ihnen Nachricht ein über die Reden der Presbyteren, d. h. der Apostel. Es ist ja unleugbar, dafs die Worte: τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν eben weitre Auseinanderlegung des Ausdrucks: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους ἀνέκρινον sind. Wollte man diese Erklärung nicht gelten lassen, so müfste man unter πρεσβύτεροι die Schüler der Apostel verstehen, und unter παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις Schüler der Apostelschüler — so dafs der Sinn wäre: Papias erkundigte sich bei den Schülern der Apostelschüler, was diese (die Apostelschüler) gesagt hätten, was Petrus und Andreas redeten. Diese Auslegung ist aber an sich schon sehr unbeholfen und den Worten Gewalt anthuend; dann drängt sie den *Papias* zu hoch hinauf; da der Bischof von Hierapolis unmittelbare Schüler des Herrn kannte, wie wir gleich sehen werden, was sollte ihn da haben bewegen können von Schülern der Apostelschüler seine Nachrichten zu schöpfen. Ferner zeigt auch Eusebius selbst, dafs er unter πρεσβύτεροι die Apostel verstand. Er schreibt nemlich weiter unten: καὶ ὁ νῦν ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι. Hier setzt Eusebius also selbst ἀπόστολοι, wo oben πρεσβύτεροι stand, und deutet zugleich an,

dafs die παρηκολουθηκότες Begleiter der Apostel waren, indem er αὐτοῖς hinzusetzt. Der ganze Ausdruck παρακολουθεῖν wird auch blofs so von den Aposteln gebraucht; wer wird sagen, dafs jemand den Apostelschülern nachgefolgt ist; die hatten ja offenbar zu wenig Bedeutung, als dafs der Ausdruck recht passend von ihnen wäre. Hierzu kommt nun, dafs sich Johannes in seinen Briefen selbst πρεσβύτερος nennt und auch *Petrus* (1 Pet. 5, 1.), so dafs man also deutlich sieht, es mufs in Asien Sitte gewesen seyn, die Apostel selbst Presbyteren zu nennen.

Gehen wir nun weiter, so finden wir, dafs *Papias* sich nach den Reden der Presbyteren oder Apostel erkundigt hat, von denen Andreas, Philippus, Petrus, Thomas, Jacobus, Johannes, Matthaeus genannt werden, und dafs er aufserdem auch erfragte, was andre Schüler des Herrn, was ein Aristion und ein Johannes Presbyter, die Schüler des Herrn waren, gesagt hätten. Hieraus scheint nun allerdings hervorzugehn, dafs Papias keinen von diesen Männern kannte — auch nicht den Aristion und Johannes Presbyter, die hier in einer Linie stehen mit den Aposteln, als solche, von deren Reden Papias sich bei andern Erkundigungen eingezogen hatte. Allein wir wissen aus demselben Capitel des Eusebius das Gegentheil; wir wissen, dafs Papias beide Männer, Aristion wie Johannes Presbyter, persönlich gekannt und gehört hatte; es heifst nemlich: Ἀριστίωνος καὶ τοῦ πρεσβυτέρου

Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι. Da nun aber augenscheinlich ist, daſs Eusebius bloſs aus der angeführten Stelle geschlossen hat, Papias habe den Evangelisten Johannes nicht selbst gehört, weil er sich hier nach seinen Reden erkundigt, bei denen die ihn gekannt hatten — da er doch dasselbe auch thut beim Aristion und Johannes Presbyter, die doch ganz ausgemacht dem Papias bekannt waren; so sieht man, daſs kein triftiger Grund vorhanden ist, der uns bewegen könnte in das Urtheil des Eusebius einzustimmen. Vielmehr zeigen die Worte des Papias selbst: ὅσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον — daſs derselbe ganz gewiſs Apostel kannte und ohne Zweifel niemand anders als *Philippus*, der in Hierapolis in Phrygien gelebt hatte, und *Johannes*, als dessen Schüler Irenaeus ihn auch ja bestimmt angibt. Nach dieser Erklärung ist die ganze Stelle des *Papias* klar und verständlich, während sie sonst immer dunkel bleibt; bei den Aposteln hatte er sich nach dem Herrn erkundigt und bei den Begleitern der Apostel hatte er über diese nach Nachrichten geforscht. Aber daraus folgt gar nicht, was Eusebius schlieſst, daſs er sie folglich nicht selbst gekannt haben kann. Es war ja ganz natürlich, daſs Papias sich nicht bei den Aposteln selbst erkundigte, was sie hier oder dort geredet hätten; aber ihre Begleiter und Gefährten, die an allen Begebenheiten Theil genommen hatten, bei denen forschte er nach den Reden und dem Benehmen der Apostel. Eusebius gesteht auch an einer andern Stelle wieder zu, daſs Papias mit Aposteln,

namentlich dem Philippus, zu einer Zeit lebte. S. 180. nach Stroths Ausgabe sagt er nemlich: κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος; wenn sich daher auch erweisen liefse, dafs Papias weder Johannes noch Philippus kannte, so müfsten wir doch annehmen, dafs er dem Zeitalter nach sie hätte sehen können und vielleicht nur zufällig daran gehindert wäre, die Apostel persönlich kennen zu lernen. Nun sich das aber nicht einmal darthun läfst, können wir um so zuversichtlicher dem Papias selbst glauben, dafs er sie kannte.

Wie Eusebius sich in dieser Sache täuschen lassen konnte, wird man sehr begreiflich finden, wenn man weifs, wie sehr partheiisch der Freund des Pamphilus gegen den armen Papias war. Er hat ihn durch sein σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν für ewige Zeiten gebrandmarkt, so dafs man noch nicht wagen darf seinen Namen zu citiren, ohne Furcht, auf die Einfalt des Bischofs von Hierapolis hingewiesen zu werden. Ich glaube, dafs Eusebius ihm auch in Beziehung auf seinen Chiliasmus, der dem Papias eigentlich allein den grimmigen Hafs vom Eusebius zugezogen hat, sehr Unrecht thut. Nicht, wie wenn Papias nicht einen groben Chiliasmus gelehrt hätte, sondern nur besonders darin, dafs er ihn zum U r h e b e r des Chiliasmus macht und äufsert, alle andern alten Kirchenlehrer hätten diese Lehre von ihm entnommen. Eusebius sagt nemlich in demselben Capitel (III. 39.) πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις. Ohne Zweifel wür-

den die meisten alten Christen unsern feinern Augen sich als sehr grobe Chiliasten darstellen; und wenn Eusebius nach seinen Origenistischen Grundsätzen hierin nicht eingehen konnte, so hätte er sich doch freier erhalten sollen und nicht dem Papias aufbürden, was seiner ganzen Zeit anheim fiel. Dafs aber grade diese Partheilichkeit des Eusebius gegen Papias es seyn konnte, die ihn vermochte, denselben wo möglich vom Zusammenhang mit den Aposteln loszutrennen, das leuchtet ein — er konnte weit freier den Papias und seine Lehren angreifen, wenn er dargethan hatte, dafs er kein Schüler des Johannes war. Zum Glück suchte er es auf eine Weise zu zeigen, die uns erlaubt seinen Fehler wieder gut zu machen.

Wir haben also nun zwei namhafte Personen, welche die Kirche von Kleinasien in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zierten, von denen wir wissen, dafs es Schüler des Johannes waren — *Polycarpus*, Bischof von Smyrna, und *Papias*, Bischof von Hierapolis in Phrygien. Ohne Zweifel lebten aber mit ihnen zusammen noch gar viele, die den Johannes gesehen und gehört hatten. Man denke sich den ehrwürdigen Apostelgreis, den αὐτόπτης τῆς ζωῆς τοῦ λόγου — der von jenem ganzen heiligen Kreise der einzige Uebrige auf Erden war, und man wird begreifen können, wie sich alles drängte, um diesen ehrwürdigen Zeugen der Liebe Gottes in Christo von Angesicht zu sehen. Man rechne hierzu das unglaubliche Wachsen des Christenthums in den Asia-

tischen Provinzen, von dem *Plinius* in seinem berühmten Briefe (X. 96.) ein eben so merkwürdiges, als unverdächtiges Zeugnifs abgelegt hat. Der Brief ist fast noch bei Lebzeiten des Johannes geschrieben — wenigstens keine acht Jahr nach seinem Tode und auch ungefähr aus derselben Gegend, wo Johannes lebte und wirkte — und um jene Zeit war schon das Heidenthum aufs äufserste gesunken, die sacra solennia hatten aufgehört, kein Opferthier kam zum Verkauf, die Tempel standen verödet — Städte und Dörfer waren mit Christen angefüllt. — Bei diesen Verhältnissen konnte es nicht anders seyn, es mufsten Tausende in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts leben, die Johannes gehört, gesehen, gesprochen hatten; durch ganz Asien mufsten Menschen verbreitet seyn, die ihn persönlich kannten, von seinen Verhältnissen wufsten, von seinen Schriften genaue Kunde hatten. — Unter solchen Umständen war es unendlich schwierig, eine unechte Schrift unter Johannes Namen zu verbreiten; es waren immer Tausende im Stande den Betrug aufzudecken, besonders bei einer so ausgedehnten und wichtigen Schrift, als das Evangelium ist, von der es denen, die Johannes selbst gekannt hatten, unmöglich verborgen geblieben seyn konnte, ob er eine solche Schrift geschrieben hatte oder nicht.

Leider enthalten nun die wenigen schriftlichen Ueberbleibsel, die wir von den zwey Johannesjüngern, *Polycarpus* und *Papias*, übrig haben, keine ausdrücklichen Anführungen aus dem Evangelium Johannes, worüber man sich freilich nicht wundern kann bei dem geringen Umfang des Briefes des Polycarpus an die Philipper und den wenigen Zeilen, die uns von Papias geblieben sind; aber dessenohngeachtet läfst sich im höchsten Grade wahrscheinlich machen, dafs sie den Johannes hatten.

Polycarpus nemlich citirt zuerst den ersten Brief des Johannes ganz unleugbar: πᾶς γὰρ ὅς ἄν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθῆναι, ἀντίχριστός ἐστι (1 Joh. 4, 3.). Herr *Bretschneider* (probabilia de evangelii et epistolarum Joannis origine. Lips. 1820. p. 172 sq.) sagt freilich, die Aehnlichkeit dieses Citats sei mit der Stelle im Johannes nicht eben sehr grofs und da Polycarp nicht einmal andeute, dafs er hier die Worte eines andern anführe, so sei auf die ganze Anführung nichts zu bauen. Allein da Eusebius (K. G. III. 29.) ganz ausdrücklich erklärt: ὁ Παπίας κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς und Papias nach der Erklärung des Irenaeus ein Freund des Polycarpus war, wer kann da zweifeln, dafs auch Polycarp den ersten Brief des Johannes kannte? Wenn aber *Bretschneider* (S. 171.) auch diese unumwundene Erklärung des Eusebius in Zweifel zieht, ohne irgend einen Grund, der haltbar wäre, anzuführen, so mufs man bedauern, dafs den gelehrten

Mann auch die Partheilichkeit und die Bestrebung seine Hypothese durchzusetzen so irre geleitet hat. Was heiſst es denn, wenn *Bretschneider* S. 172. schreibt: Est igitur Eusebii judicium, non Papiae testimonium. Allerdings ist es das Urtheil des Eusebius, daſs Citate aus dem ersten Johanneischen Briefe in den Schriften des Papias vorkamen, aber Eusebius war auch ganz wohl zu beurtheilen im Stande, ob etwas ein Citat aus einer Schrift war oder nicht. Er sagt nicht, daſs Papias mit der Formel: im ersten Briefe Johannes steht geschrieben, citirt habe — er leugnet es aber auch nicht; und sich bei Stellen aus Briefen auf die Tradition zu beziehn, ist ja völlig unzulässig. Reden Christi, Erzählungen, die konnten sich traditionell fortpflanzen, aber nicht briefliche Sätze. Da wo wir dem Eusebius nachgehn können, finden wir auch seine Angaben von Gebrauch neutestamentischer Schriften bei den Kirchenlehrern vollkommen richtig, z. B. K. G. IV. 14. die Angabe, daſs in Polycarps Briefe an die Philipper der erste Brief des Petrus citirt sei — es ist daher durchaus kein Grund, hier die Bemerkung des Eusebius in Zweifel zu ziehn. Polycarp und Papias brauchten den ersten Brief des Johannes als echte Schrift — da nun aber jeder zugesteht, daſs Evangelium und Brief einen Verfasser haben, wie selbst *Bretschneider* anzuerkennen sich genöthigt sieht (S. 162.), so folgt, daſs sie auch das Evangelium für eine echte Schrift gehalten haben.

Eusebius hatte nach ausdrücklichen Versicherungen die Schrift des *Papias* gelesen, mochte auch über *Polycarpus* noch manche nähere Nachrichten haben, oder sonst von seinen Schriften etwas gesehen, aber — dieser muſs nun für seine Person, wenn wir ihn nicht in die gröbsten Widersprüche verwickeln wollen, geglaubt haben, beide Männer hätten das Evangelium des Johannes gehabt. Er kann sich geirrt haben, das ist möglich — allein *seine Meinung* war es offenbar, sie kannten den Johannes. Er erklärt das Evangelium des Johannes (K. G. III. 24.) für ein Evangelium ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις — er stellt es unter die Homologumenen und gibt sich die Mühe anzumerken, *Papias* citire aus den ersten Briefen des Petrus und Johannes (III. 39.) und *Polycarpus* citire aus dem ersten Briefe des Petrus (K. G. IV. 14.), und er sollte geglaubt haben, die beiden Kirchenlehrer hielten *das Evangelium für unecht?!* —

Irenaeus war ein Schüler des Polycarpus und hatte denselben in seiner Jugend häufig gesehen und gehört (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ Iren. III. 3. Euseb. K. G. IV. 14.), er erzählt, wie er ihn so oft von den Aposteln hatte erzählen hören, die er selbst gekannt hatte, und wie seine Lehre immer so einstimmig mit der Schrift gewesen wäre (Euseb. K. G. V. 20.) und dergleichen mehr. Nun aber redet Irenaeus von dem Evangelium des Johannes als von einer Schrift, an deren Echtheit auch nicht der leiseste Zweifel sey. Er schreibt unter andern (adv.

haer. III. 1.): Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Wie wäre dies denkbar gewesen, wenn Irenaeus nicht schon bei seinem geliebten Polycarp dies Evangelium gekannt hätte! Aber es sagte vielleicht dem Geiste des Irenaeus besonders zu? oder es konnte ihm in seiner Polemik besondre Dienste leisten? — Grade das Gegentheil ist der Fall; Irenaeus hatte nichts weniger als eine geistige Johanneische Richtung in seinem Christenthum, und in seiner Polemik wäre ihm nichts gelegener gewesen, als das Evangelium verwerfen zu können; denn eben seine bittersten Feinde, die Gnostiker, brauchten es vorzugsweise. Ihm kommt aber auch nicht von ferne eine Ahndung der Möglichkeit, dafs das Evangelium unecht seyn könne, und wenn er von Personen redet, die es für unecht hielten, spricht er als von einer völlig leeren Behauptung davon. — Dies Betragen des Irenaeus erklärt sich allein daher, weil er wufste, dafs Polycarpus und alle Asiatische Christen allgemein dieses Evangelium als echte Schrift des Johannes verehrten. Es wäre ganz unmöglich gewesen, dafs man in den Gallischen Gemeinen so zuversichtlich dies Evangelium des Jüngers, der an des Herrn Brust lag, angenommen hätte, wenn es nicht in Asien gleichfalls allgemein recipirt gewesen wäre. Die Communication zwischen diesen Gemeinen war aufserordentlich stark, wie besonders der Brief der Gallischen Kirchen über die Verfolgung unter Marcus Aurelius beweist, da mufste man ja

nothwendig sehr bald erfahren, dafs dies eine falsche Schrift sey, die von den Schülern des Johannes nicht gebraucht werde, wenn man sie etwa aus Alexandrien bekommen hätte und nicht aus Asien. Unbekannt konnte dem Polycarpus auch das Evangelium unmöglich geblieben seyn. Er war unter Anicetus in Rom und die Römische Gemeine hatte damals entschieden schon den Johannes im Gebrauch — gegen ihn sollte er sich nun nicht erklärt haben, als gegen eine falsche, von Gnostikern erdichtete Schrift, besonders da er mit so vielen, die dem Valentin anhingen, verkehrte und so manchen wieder auf den rechten Weg half, wenn sie ihm in Asien unbekannt geblieben wäre? War sie ihm unbekannt, so mufste sie unecht seyn — denn da er Johannes selbst gehört hatte, war durchaus nothwendig, dafs ihm Kunde von seinem Evangelium zugekommen war; in den Disputationen mit den Römischen Valentinianern mufste ihm das Evangelium Johannes bekannt werden, wenn er es noch nicht gehabt hätte, weil diese ihre Hauptsätze auf Stellen dieses Evangeliums basirten — lernte er also das Evangelium des Johannes erst in Rom unter Anicetus kennen, so mufste er es für unecht erklären, und diese Erklärung konnte nicht unbekannt und verborgen bleiben. Ein Mann wie Polycarp hätte durch sein Ansehn auf der Stelle die Autorität des Evangeliums vernichten können. Hätte der Märtyrer von Smyrna, der allgemeine Lehrer von Asien, erklärt: eine solche Schrift hat Johannes nicht geschrieben — in al-

lem meinen Umgang mit dem Apostel ist mir davon keine Kunde zugekommen — so würde eine solche Stimme unmöglich haben verhallen können; Tausende hätten wiederhohlt — Polycarpus erkenne keine solche Schrift als Johanneisch an; sie sey folglich aus der Reihe der echten Schriften auszustofsen. Aber weder Irenaeus, noch Clemens, noch Origines, noch Eusebius, noch Hieronymus haben eine Spur von dergleichen Oppositionen gegen das Evangelium des Johannes entdecken können — ohne Ausnahme erkannte die alte Kirche das Evangelium als eine echte Schrift des Johannes an.

Solche Gründe machen in der That dem Unpartheiischen höchst wahrscheinlich, dafs das Evangelium des Johannes in Asien früh verbreitet war, allein ohne bestimmte Angaben dringt man doch bei den meisten nicht durch, und es ist ja nicht zu leugnen, dafs es immer sehr wünschenswerth ist, wenn die Quellen es erlauben, dergleichen anzubringen. Aus der altasiatischen Kirche haben wir aber keinen einzigen Schriftsteller, von dem wir mehr als einige Zeilen aufzuweisen hätten; da ist denn natürlich keine Ausbeute zu machen. *Polycrates*, der Bischof von Ephesus, der mit Victor von Rom den Streit über die Zeit der Osterfeier führte, war ein Zeitgenofs des Irenaeus, und dafs dieser den Johannes kannte, zeigt ein Fragment aus einem Briefe bei *Eusebius* (K. G. III. 31.), wo er von Johannes sagt: ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών.

Dieser Ausdruck kann nur aus dem Evangelium des Johannes entnommen seyn, und deutet also an, dafs Polycrates von Zweifeln über die Echtheit des Evangeliums gleichfalls nichts kann gewufst haben. — Das Wichtigste aber für die Geschichte des Johannes in Kleinasien ist immer die Geschichte der Montanisten und ihrer Gegner; diese verdient etwas näher betrachtet zu werden.

Die Montanisten bildeten sich eben in der Gegend, wo kurz vorher Papias gewirkt hatte, wo Polycarpus gestorben und Johannes, der Evangelist, früher thätig gewesen war — in Phrygien, und zwar zu einer Zeit, als Polycarpus kaum gestorben seyn konnte, etwa zwischen 160 und 170 nach Chr. Geb. Nach den allgemeinen Angaben der Kirchenväter nun hatten die Phrygischen Schwärmer ganz dieselben heiligen Schriften, die die katholische Kirche gebrauchte, folglich auch das Evangelium des Johannes. Dies läfst mit vieler Wahrscheinlichkeit schliefsen, dafs das Johannesevangelium schon in der allgemeinen Kirche in Asien angenommen war, als sich die Montanisten von ihr ablösten; wäre das Evangelium Johannes nicht schon vor ihrer Trennung allgemein anerkannt gewesen, so würden die Montanisten es gewifs nicht von den Psychikern entlehnt haben, bei der heftigen Opposition, die zwischen ihnen statt fand und umgekehrt diese eben so wenig von jenen.

Ueberdiefs aber basirten die Montanisten einen ihrer Hauptsätze, dafs der verheifsene Paraclet

durch Montanus rede, eben auf die merkwürdigen Stellen im Johannes, die vom Paraclet handeln, wie man aus den Schriften des Montanisten *Tertullianus* deutlich ersieht. Freilich hat in neuester Zeit *Bretschneider* (probab. S. 208.) dies geleugnet, aber nur aus negativen Gründen. Er sagt nemlich: vor Tertullian sage das niemand, dafs sich Montanus als Werkzeug des Paraclet angesehen habe, folglich (?) habe er es auch nicht gethan. — Aber wer sagt denn überhaupt vor Tertullianus etwas von den Montanisten? *Bretschneider* scheint die Berichte, die *Eusebius* von einigen alten Asiatischen Kirchenlehrern über die Montanisten erhalten hat, für älter als die Nachrichten des Tertullianus zu halten; allein sie sind schwerlich älter. *Apollonius* schrieb vierzig Jahre nach dem Auftreten des Montanus (V. 18. S. 304. edit. Stroth.). *Miltiades* sagt, es wären seit dem Tode der Maximilla vierzehn Jahre verflossen (V. 17. p. 301.) und auch der Anonymus schrieb erst dreizehn Jahre nach dem Tode der Maximilla. Nach diesen Zeitangaben kann keiner viel vor Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben haben, vielleicht nicht vor Anfang des dritten Jahrhunderts. Nach *Nösselts* Untersuchungen ist nun Tertullianus noch vor dem Jahr 200 Montanist geworden — spätestens im Jahr 200.; denn seine Schrift: de corona, die erste, welche nach *Nösselt* Spuren des Montanismus verräth, scheint in diesem Jahr geschrieben zu seyn. — Also wir haben nichts Früheres über die Montanisten als Ter-

tullianus, und wenn auch nicht ganz unwahrscheinlich ist, dafs der Africanische Kirchenvater sich die Lehre des Phrygischen Propheten selbstständig ausgebildet hat, so berechtigt uns doch nichts, dies von der Lehre vom Paraclet und ihrer Unterstützung aus dem Johannes anzunehmen.

Dann aber sind die Berichte von den Asiaten über Montanus so sehr kurz und unbedeutend, dafs sich aus ihrem Stillschweigen nicht das Mindeste folgern läfst. *Eusebius* (K. G. V. 16—18.) führt einige Fragmente aus der Schrift eines Ungenannten, des Miltiades und des Apollonius gegen die Montanisten an; unter diesen erhält das vom Apollonius Mitgetheilte blofs äufsere Notizen, von der Lehre der Montanisten kommt nichts darin vor; hier kann sich daher niemand wundern, wenn der Lehre vom Paraclet keiner Erwähnung geschieht. Es bleibt also einzig und allein das unbedeutende Bruchstück aus der Schrift des Anonymus und des Miltiades, wo die Erwähnung des Paraclet hätte vorkommen können; aber warum vorkommen müssen? — Hätte *Bretschneider's* Bemerkung von Gewicht seyn sollen, so war zweierlei zu beweisen, entweder dafs Montanus die Beziehung auf den Paraclet entschieden nicht gehabt habe, oder zweitens, dafs sich diese Lehre bei Tertullian als spätrer Zusatz der africanischen Montanisten darthun lasse. Beide Beweise hat er nicht geführt und kann er nicht führen. — Da aber auf der andern Seite auch nirgends ausdrücklich erzählt ist,

dafs

dafs *Montanus* selbst von sich gesagt habe, der Paraclet rede durch ihn, so mufs man allerdings die Möglichkeit zugestehen, dafs die Stellen vom Paraclet im Johannes erst später auf ihn angewendet wurden. Für die Geschichte des Johannes kann daher diese Lehre auch erst in Verbindung mit einer andern Bemerkung gebraucht werden. — Diese bietet uns die Geschichte der Opposition dar, die der Montanismus veranlafste.

Im *Irenaeus* (adv. haer. III. 11. S. 223. edit. Grab.) finden wir eine merkwürdige, aber schwierige Stelle, von deren Erklärung für unsern vorliegenden Zweck alles abhängt. Der Kirchenvater redet davon, dafs nur vier Evangelien die echten wären — nicht mehr und nicht weniger dürften seyn. Die Ketzer wichen aber hiervon ab: etenim Marcion totum rejiciens evangelium, imo vero se ipsum abscindens ab evangelio partem gloriatur se habere evangelii. Alii ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem (ἰδέαν) non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae (pseudoprophetas) quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt; similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisin veniunt, etiam a fra-

trum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque Apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.

Der deutsche Herausgeber der Werke des *Irenaeus, J. E. Grabe,* erklärt diese Stelle in den Noten so, dafs er annimmt, Irenaeus tadele hier die Montanisten, welche behaupteten, die Kirche habe den heiligen Geist nicht, sondern nur sie allein; diese hätten das Evangelium Johannis verworfen. Das wäre denn freilich noch mehr, als das oben Angeführte, aber auch freilich noch unglaublicher. *Grabe* hat offenbar die Stelle in seinen Anmerkungen sehr oberflächlich abgefertigt und sich einzig und allein nach dem: pseudoprophetae quidem esse volunt gerichtet, wornach die Stelle grade am wenigsten auszulegen ist. Wie der französische Editor des Irenaeus, *Massuet,* die Stelle erklärt, weifs ich nicht mit Sicherheit anzugeben, weil die Ausgabe auf der hiesigen Bibliothek fehlt, so viel ich mich aber vom frühern Gebrauch derselben erinnere, weicht er wesentlich von Grabe ab und will pseudoprophetas gelesen haben.

Bretschneider folgt in der Erklärung der Stelle dem Grabe und versteht gleichfalls unter den von Irenaeus bezeichneten Gegnern des Evangeliums des Johannes die Montanisten. Er sagt (p. 211.), die

Montanisten hätten das Evangelium des Johannes deshalb verworfen, weil sie glaubten, daſs darin die Ausgieſsung des Geistes über das ganze menschliche Geschlecht gelehrt werde. Allein die schwierige Stelle hätte wohl auf jeden Fall eine gründlichere und mehr aus dem innern Zusammenhang abgeleitete Erklärung verdient, als ihr *Bretschneider* angedeihen läſst, der ziemlich leise über dieselbe hingeht, da er wohl fühlte, daſs sie den Gebrauch des Johannes bei den Montanisten von Anfang an, und ihre Beziehung auf die im Evangelium des Johannes enthaltenen Verheiſsungen des Paraclet unwiderleglich darthut.

Die zwei Punkte, worauf nun bei Erklärung dieser Stelle alles zurückkommt, ist die Untersuchung: ob die Lesart pseudoprophetae quidem esse volunt, die richtige ist, und was eigentlich die Montanisten von den Charismaten gelehrt haben. Die letztere Frage verdient zuerst beantwortet zu werden, weil uns diese Untersuchung am besten von der Unhaltbarkeit der Erklärung Grabe's überzeugen wird. Soll sich die von *Grabe* aufgestellte und von *Bretschneider* angenommene Erklärung der Stelle des Irenaeus rechtfertigen lassen, so muſs erwiesen werden: daſs die Montanisten der katholischen Kirche die Charismata absprachen. Es heiſst ja ausdrücklich: sie verwerfen das Evangelium des Johannes, ut frustrentur donum Spiritus, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus. Und an einer

andern Stelle: sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum; dies müfste man, wenn jene Erklärung soll aufrecht erhalten werden, mit der Restriction verstehn: von der allgemeinen Kirche — sie sind nur Gegner des Geistes, in sofern derselbe der allgemeinen Kirche zugeschrieben wird. Und eben so das prophetiae gratiam repellunt ab ecclesia wäre mit der Nebenbestimmung zu fassen: für sich aber vindiciren sie die gratia prophetiae. *Bretschneider* fafst auch die Lehre der Montanisten ausdrücklich so: Montanus et ejus adseclae primum Joannis evangelium repudiarunt et ea quidem, ut videtur, de causa, quod in illo spiritum propheticum omnibus omnino christianis impertiendum dici arbitrarentur, ipsi autem spiritus dona solum sibi suisque ecclesiis vindicare conarentur. (S. 210.) Und dasselbe behauptet er auch in der Inhaltsangabe von Euseb. V. 16—19., wo er so schreibt: Montanistae enim dicuntur contendisse, se, non vero ecclesiam catholicam, habere spiritum et donorum spiritalium (χαρισμάτων) perpetuam successionem. In eo enim eorum lis cum ecclesia catholica maxime versabatur, quod hanc dono χαρισμάτων destitutam habebant ideoque ψυχικήν appellabant, se autem, illo dono ornatos πνευματικούς esse dicerent. Zum Beweise für diese Behauptung führt aber *Bretschneider* nichts weiter an; nur S. 210. beruft er sich auf einige S. 209. zu anderm Behuf citirten Stellen, die aus adv. Prax. 1. 2. und de monog. 1. genommen sind, die aber durchaus nicht

darthun, dafs die Montanisten dergleichen gelehrt hätten. In der ersten Stelle aus adv. Prax. 1. steht nur: ein Bischof von Rom habe die Prophezeiungen Montans annehmen wollen, daran habe ihn Praxeas gehindert. Das Citat aus dem 2ten Capitel der Schrift gegen Marcion enthält nichts weiter als die Behauptung, sie wären instructiores geworden durch den heiligen Geist. Es bleibt also blofs zum Beweise übrig de monog. 1., aus welcher Stelle *Bretschneider* aber keine Worte anführt und daher zweifelhaft läfst, worin er den Beweis gefunden hat; dafs er ihn aber hier will gefunden haben, zeigen die Worte deutlich: Tertullianus enim, ut e cap. 2. libri de monogamia patet, paracletum in Montani adseclis, sive in christianis πνευματικοῖς adhuc χαρίσματα operari. Hierin soll doch offenbar der Gegensatz liegen: in den Psychikern aber nicht. Obgleich ich nun das erste Capitel des Tertullianus in seiner Schrift de monogamia aufmerksam durchgelesen habe, so kann ich doch auch hierin keinen Beweis für jene Behauptung finden. Ich sehe nirgends, dafs behauptet wäre, die katholische Kirche habe keine Charismata.

Grabe führt nun in seinen Anmerkungen noch weniger zur Vertheidigung seiner Meinung an. Der gelehrte Mann wirft hier alles so durcheinander, dafs es schwer ist recht zu erkennen, was er gewollt hat; wir brauchen uns auch nicht näher darin einzulassen, weil so viel gewifs ist, dafs er keine haltbaren Gründe für die Meinung, es wäre hier von den

Montanisten, die das Evangelium des Johannes verworfen hätten, die Rede, vorbringt.

Gehen wir nun aber unbefangen an die Quellen und fragen, was haben denn die Montanisten über die Gnadengaben des heiligen Geistes überhaupt und über das Verhältniſs zwischen Psychikern und Pneumatikern in Beziehung auf die Charismata besonders gelehrt, so ergibt sich uns folgendes. Wenn wir, um in die Vorstellung, die *Bretschneider* vertheidigt, einzugehn, für einen Augenblick annehmen, daſs die Lehre vom Paraclet erst später, als sich das Evangelium des Johannes unter den Montanisten verbreitete, auf Montanus übertragen ward und daher die Nachrichten des Eusebius (K. G. V. 16 sqq.) abgesondert betrachten; so finden wir nach der daselbst gegebenen Darstellung den Streitpunkt immer nur so hingestellt: daſs von der Lauterkeit der Montanistischen Charismaten die Rede war. Der Streit drehte sich um die Frage: ob die Charismata des Montanus vom göttlichen Geist oder vom Teufel abzuleiten wären? Die Montanisten leugneten durchaus nicht, daſs in der allgemeinen Kirche Gnadengaben verbreitet gewesen und auch zu ihrer Zeit noch waren — sie behaupteten nur, Montanus, Maximilla und Priscilla hätten auch wahrhaftige, göttliche Gaben, man müsse sie also hören, anerkennen und ihnen folgen. Die Gegner der Montanisten behaupteten dagegen nichts weiter, als daſs Montan ein falscher Prophet sey, sie such-

ten daher den bösen Geist aus ihm auszutreiben und seinen Anhängern über die Beschaffenheit des Geistes die Augen zu öffnen. Wenn die Montanisten der allgemeinen Kirche die Charismata abgesprochen hätten, wäre nicht da natürlich gewesen, daſs die Gegner derselben ihnen Beispiele vorgehalten hätten? Würden sie nicht gesagt haben: seht, wir haben Propheten genug, Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Quadratus u. a. Aber geschieht das? Keineswegs, sie reden vielmehr von diesen Personen, als von solchen, denen niemand die Gabe der Prophezeiung streitig macht — sie erweisen sogar aus ihrem Beispiel, daſs die Ekstasis der Montanistischen Propheten ein verkehrter Zustand sey, den die wahren Propheten gar nicht kennten (Euseb. V. 17. p. 300. edit. Stroth.). Ja, daſs von einer solchen Behauptung sich bei den Montanisten in Asien auch keine Spur kann gefunden haben, zeigt besonders deutlich eine Stelle aus der Schrift des Miltiades: περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητεύειν ἐν ἐκστάσει, die Eusebius K. G. V. 17. erhalten hat. Hier heiſst es: εἰ γὰρ μετὰ Κοδρατὸν καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, ὥς φασιν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα, τοὺς ἀπὸ Μοντάνου καὶ τῶν γυναικῶν τινες παρ' αὐτοῖς διεδέξαντο, δειξάτωσαν. Δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ. Diese Stelle erlaubt in der That über die in Frage stehende Lehre keinen Streit weiter. Es erklären ja Maximilla und Priscilla sich selbst hier (ὥς φασιν) für Nachfolger der vorhergehenden Pro-

pheten — sie erkennen also eine fortlaufende Reihe in der Erleuchtung durch die Charismata an; wie konnten sie denn behaupten, in der allgemeinen Kirche seien keine Gnadengaben des Geistes? Sie wollten offenbar blofs, dafs auch die katholische Kirche die Gaben und Offenbarungen des Montanus anerkennen sollte, als echte und göttliche; davon handelte es sich allein, ob Montanus ein wahrer oder ein falscher Prophet wäre. Miltiades bewies ihnen nun sogar, wiewohl freilich mit Unrecht, sie seien keine echten Propheten, weil die Gabe der Weissagung unter ihnen aufhöre, vierzehn Jahr seit Maximilla's Tode seien verstrichen und noch sey kein Prophet wieder aufgetreten; in der wahren Kirche müfsten die Charismata aber nicht ausgehn. Wie hätte er so schreiben können, wenn die Montanisten der katholischen Kirche ganz die Charismata abgesprochen hätten?

Sehen wir nun aber, ob vielleicht Tertullian etwas von dieser Lehre weifs, dafs die allgemeine Kirche keine Charismata hatte, so wäre das Einzige, woraus sich dies folgern liefse, die Benennung Psychiker, die er den Mitgliedern der katholischen Kirche beilegt; dieser Name könnte andeuten, dafs er der katholischen Kirche völlig das πνεῦμα absprach und sich und den Seinigen allein zueignete. Allein dafs Tertullian die Worte psychicus und spiritalis nicht in dieser Bedeutung brauchte, sondern in einer andern, zeigt eben die Stelle unwiderleglich, die *Bretschneider* zum Beweise anführt, dafs die

Montanisten den Psychikern alle Charismata absprachen. De monog. c. 1. heifst es: nos merito spiritales dici facit agnitio spiritalium charismatum — die Psychiker dagegen heifsen: non recipientes spiritum. Das agnoscere und recipere kann hier durchaus nur die Beziehung auf die durch Montanus geoffenbarten Lehren haben, denn im Allgemeinen erkannten auch die Katholiker die Charismata an; aber weil sie eben diese wichtigsten und bedeutendsten Offenbarungen des Geistes durch Montanus nicht anerkennen wollten, deshalb hiefsen sie Psychiker. Wie Tertullian das charismata recipere völlig identisch braucht mit agnoscere prophetias Montani zeigt am besten die Stelle adv. Prax. 1., wo er sagt: Praxeas episcopum Romanum agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et de ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus autoritates defendendo, coëgit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. — Recipere charismata heifst also nicht: glauben, dafs der Kirche Gnadengaben geschenkt sind, sondern die Weissagungen des Montanus als echt annehmen; dafs es überhaupt Charismata gegeben habe, auch vor Montanus, das hat Tertullian so wenig, wie irgend ein andrer Montanist, jemals bestreiten wollen. Die Anerkennung der neuen Prophezeiungen Montans, die nach Tertullians Ansicht einen neuen

Abschnitt in der göttlichen Oeconomie machten, die war es also allein, worauf es ankam — die Wirkungen des göttlichen Geistes durch Charismata auch vor Montan leugnet Tertullianus nirgends, vielmehr wird er sie als Vorbereitungen auf Montanus betrachtet haben, wie die Propheten auf Christus die Gemüther bereiteten; obgleich er das nicht grade ausdrücklich sagt, so viel ich weiſs. Da Tertullianus überdieſs die Wundergaben der Apostel und die Prophezeiungen eines Agabus anerkannte, auch nicht leugnete, daſs Paulus von Charismaten rede, die in den apostolischen Kirchen wirksam waren, so sieht man, daſs durchaus kein Grund ist, den Montanisten eine solche Lehre beizulegen. Sie leugneten nicht die Charismata überhaupt, sondern lehrten bloſs, der Geist Gottes habe sich in Montanus ganz besonders offenbart. Wer dies anerkannte, den nannten sie Pneumatiker; wer das nicht that, an dem tadelten sie nichts, als eben dies und nannten ihn Psychiker, nicht weil er gar keine Charismata anerkannte, sondern weil er so wenig Pneumatischen Sinn hatte, die ausgezeichneten Offenbarungen Montans nicht für das zu halten, was sie nach ihrer Meinung waren. *)

*) Wie die africanischen Montanisten über diesen Punkt dachten, zeigt der Montanistische Verfasser der Acta Felicitatis et Perpetuae (in Th. Ruinarti actis martyrum sinceris et selectis p. 90 sqq.) sehr deutlich. Er redet von den Prophezeiungen

Wenn nun aber dies die Lehre der Montanisten war — und ich glaube, daſs jeder Kenner der Kirchengeschichte zugestehen muſs, daſs sie es war — so sieht auch jeder, wie die Stelle des *Irenaeus*, mit der wir uns beschäftigen, nicht auf die Montanisten zu beziehen ist. Sollte der beabsichtigte Gegensatz darin liegen — zwischen allgemeiner Beziehung der Charismata auf die ganze Kirche und der besondern bloſs auf die Montanisten — so wären schon die Ausdrücke sehr unpassend gewählt propheticum Spiritum repellere — prophetiae gratiam repellere. Die Restriction, daſs dies bloſs auf die allgemeine Kirche zu beziehen sey, ist höchst willkührlich und gar durch nichts motivirt. Nur die Worte pseudoprophetae quidem esse volunt gewähren dieser Erklärung einigen Schutz. Aber eben hier ist nun ohne allen Zweifel eine falsche Lesart, die durch eine sehr einfache Conjectur zu verbessern ist; es ist so gut wie gewiſs, daſs hier pseudoprophetas quidem esse volunt zu lesen ist. Wenn nemlich, wie erwiesen wurde, die Montanisten gar nicht lehrten, daſs sie allein die charismata hätten, wenn sie der allgemeinen Kirche die Gnadengaben nicht absprachen, so gibt die Stelle durchaus keinen Sinn, wenn man nicht pseudoprophetas liest. Mit dieser

als fortgehenden, von der Apostelzeit beginnenden Wirkungen des Geistes, die nur in Montanus ihre Spitze erreichten; daſs irgendwo die Montanisten diese Lehre anders gefaſst hatten, ist gewiſs unerweislich.

Aenderung gibt sie aber den allereinfachsten, in den Zusammenhang allein hinein passenden Sinn.

Jene andre Ansicht aber, nach der Pseudoprophetae zu lesen wära, und von den Montanisten hier gesprochen würde, hat aufserdem noch den Zusammenhang der Stelle völlig wider sich. Es heifst nemlich: diese Gegner der Charismata machten es eben so wie die, welche sich, um der Heuchler willen, von der brüderlichen Gemeinschaft ausschlössen (Similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent). Diese Worte geben, auf die Montanisten bezogen, gar keinen Sinn; es soll ja offenbar angedeutet werden, dafs sie sich durch Opposition gegen ein Falsches bewegen lassen, in das entgegengesetzte Extrem zu fallen. Wie liefs sich dies aber von den Montanisten behaupten! Dann aber die folgenden Worte des *Irenaeus*, wo er sagt: diese Menschen müfsten eigentlich auch den Apostel Paulus verwerfer, wenn sie das Evangelium des Johannes nicht annähmen; der rede im Briefe an die Corinthier auch über die prophetica charismata und erwähne Männer und Frauen mit der Gabe der Weissagung; wie läfst sich nach der Stellung der Montanisten auch nur irgend die Möglichkeit denken, dafs diese Worte auf sie zu beziehen sind? — Hätte es auch mit jener vermeintlichen Lehre der Montanisten seine Richtigkeit, so würde doch *Irenaeus* sich auf jeden Fall weit bestimmter und verständlicher haben ausdrücken müssen. Er hätte recht herausheben müssen, dafs

diese nicht die charismata ganz verwürfen, sondern nur eben auf einen gewissen Kreis beschränkten; durch so allgemeine Ausdrücke (propheticum repellunt spiritum) mufste er ja irre führen. Auch die Redensart pseudoprophetae quidem esse volunt, die die einzige Stütze dieser Erklärung ist, hat etwas Schiefes und Falsches; falsche Propheten wollten ja doch die Montanisten keinesweges seyn! — Alles bekommt aber bei der Lesart pseudoprophetas einen guten Zusammenhang und innere Verbindung mit der Geschichte. Es ist nemlich dann die Rede von Menschen, die, in Opposition gegen die Montanisten, die Unwesen mit den Charismaten trieben, alle Charismaten verwarfen und zugleich mit das Evangelium des Johannes, weil darin die Lehre vom Paraclet vorgetragen war, worauf sich die Montanisten vor allen beriefen. Von diesen Menschen passen jene Redensarten propheticum repellere spiritum und dergl. allein, und bei ihnen gewinnt auch jener Satz: infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia — eine ordentliche Bedeutung. *Irenaeus* will nemlich sagen: die Unglücklichen bedenken nicht, indem sie von falschen Propheten reden, dafs es dann doch auch eine wahre Gabe der Weissagung geben mufs; sie aber sprechen der Kirche alle Gabe der Weissagung ganz ab und es geht ihnen daher grade so, wie denen, die sich aller brüderlichen Gemeinschaft um der Heuchler willen entziehn. — Dann aber, und das ist besonders wichtig, bekom-

men wir nach dieser Erklärung eine Thatsache, die mit der Geschichte in Zusammenhang steht und auch durch anderweitige Documente als begründet sich darthun läfst. Dafs Montanisten das Evangelium des Johannes verworfen hätten, erzählt nicht nur kein einziger Kirchenlehrer, sondern es ist auch innerlich höchst unwahrscheinlich. Die Beschaffenheit des Evangeliums ist ja von der Art, dafs Tertullianus seine Montanistischen Hauptsätze grade daraus ableitete, wie hätte da jemand auf den Gedanken kommen sollen es zu verwerfen — nicht zu gedenken, dafs die Lehre, um derentwillen sie es hätten abweisen können, ihnen fälschlich aufgebürdet ist. — Dafs dagegen in Opposition mit den Montanisten eine Parthei das Evangelium des Johannes verwarf, ist eine historische Thatsache, die wir auch ohne die Stelle des Irenaeus annehmen müssen. Die sogenannte Secte der Aloger war es nemlich, die das Evangelium des Johannes in Opposition gegen die Montanisten verwarf, von der sogleich ausführlicher die Rede seyn wird. *Bretschneider* hat von den Alogern nichts weiter beigebracht und das ist wahrlich ein Glück; sonst wäre er nach seiner Erklärung der Stelle des *Irenaeus* genöthigt gewesen anzunehmen: dafs sowohl die Montanisten selbst, als auch die Gegner der Montanisten das Evangelium Johannis verworfen hätten. Eine Annahme, die doch stutzig machen müfste!

Also so viel ist gewifs, sagte ich, es gab in der alten Kirche Personen, die das Evangelium des Jo-

hannes verwarfen, oder vielmehr, die alle Schriften des Johannes verwarfen, weil sie schon das Gefühl hatten, das auch neuere Critiker theilen, dafs die Schriften des Johannes mit einander stehen und fallen *). *Epiphanius* berichtet von diesen Menschen unter dem Titel Aloger, ein spöttischer Schimpfname zur Bezeichnung ihrer unsinnigen Behauptung und um zugleich anzudeuten, dafs sie den Johanneischen Logos verwarfen. Wir müssen aber die Geschichte dieser Gegner des Johannes näher ins Auge fassen, besonders um ihre Identität mit den Personen, von denen Irenaeus redet, zur Evidenz zu bringen.

Was zuerst die Eigenthümlichkeiten der sogenannten Secte der Aloger betrifft, so bestanden dieselben in nichts anderem, als eben in der Verwerfung der Johanneischen Schriften; dogmatische Irrthümer oder Abweichungen von der kirchlichen Dogmatik sind wir durchaus nicht veranlafst bei ihnen anzunehmen. *Epiphanius* sagt freilich einige Male, dafs sie den Logos nicht annehmen, wie er sich ausdrückt; ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται, τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται. Allein dieses ἐπεὶ ist durch nichts anderes motivirt, als durch die Verwerfung des Evangeliums; daraus folgerte also der Kirchenvater, dafs sie wohl den Logos nicht annehmen möchten. Im 28sten Capitel kommt eine ähnliche Stelle vor: ἠλέγχθησαν καὶ οἱ ἀπο-

*) Ein Umstand, der für ihre Echtheit nicht wenig zeigt.

βαλλόμενοι τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, οὓς δικαίως ἀλόγους καλέσομαι, ἐπειδὴ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀποβάλλονται τὸν διὰ Ἰωάννην κηρυχθέντα πατρικὸν Θεὸν λόγον. Aber auch hier wieder ist es bloſse Folgerung aus ihrer Verwerfung des Evangeliums und da Epiphanius sonst nirgends in der langen 51sten Haeresie bemerkt, daſs die Aloger Gegner der Lehre von der Gottheit Christi wären, so ist dies ohne Zweifel bloſse Consequenz von Epiphanius, wenn er ihnen zuschreibt, daſs sie die Lehre vom Logos nicht annehmen. — Auſserdem wenn man die Manier des *Epiphanius* kennt, wird man es ganz unglaublich finden, daſs er nicht sollte die Lehre von der Gottheit Christi vertheidigt haben, wenn er die Aloger für Gegner derselben gehalten hätte; er würde ja nach seiner Breite und Weitläuftigkeit sich in lange Expositionen eingelassen haben. Von dieser Art findet sich aber gegen die Aloger beim Epiphanius durchaus nichts; ja er hatte so wenig die Kühnheit die Aloger als Gegner der Gottheit Christi zu bestreiten, daſs er nicht wagte ihren Namen hinzuzusetzen, wenn er Cerinth, Ebion und andre Feinde der Gottheit Christi bekämpfte. In der Haeresie nemlich, wo von den Alogern gehandelt wird, konnte er lange Diatriben gegen Cerinth und Ebion nicht unterdrücken; kräftig vertheidigt er die orthodoxe Lehre gegen ihre Ketzereien, aber die Aloger werden hier mit keinem Wort berührt. Wäre das denkbar, wenn *Epiphanius* sie im Ernst für Feinde der Lehre von der Gottheit Christi gehalten hätte? — Ja noch mehr; er betrachtet solche Digres-

gressionen als völlig fremdartig, und durchaus nicht zur Sache der Aloger gehörig; er leitet immer nach solchen Abschweifungen wieder ein mit Formeln wie diese: πλὴν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐλεύσομαι (c. 12.), εἰς δὲ τὸ ζητούμενον ἀνακαμπτέον (c. 15.), ἐλεύσομαι δὲ πάλιν εἰς τὸ προκείμενον (c. 31.). So etwas wäre nicht wohl denkbar, wenn die Aloger selbst Feinde der Lehre von der Gottheit Christi gewesen wären; da hätte dies ja sehr zur Sache gehört.

Im 4ten Capitel führt *Epiphanius* auch an, daſs es ganz unsinnig von den Alogern sey, das Evangelium des Johannes dem Cerinthus zuzuschreiben; dieser hätte behauptet, Christus sey bloſser Mensch und im Evangelium des Johannes sey die Lehre vom Logos enthalten. Auch hieraus sieht man, daſs die Aloger keine Feinde der Lehre von der Gottheit Christi gewesen seyn können; sie schrieben doch dem Cerinthus das Evangelium nur deshalb zu, weil sie ihn für einen verhaſsten Ketzer hielten, wie konnten sie das, wenn sie dieselbe Irrlehre vertheidigten? Auch die Gründe, die sie gegen das Evangelium vorbrachten, sind nicht von der Art, daſs sie wahrscheinlich machen, daſs die Aloger dogmatische Irrthümer hegten. Sie führten nach Epiphanius Bericht drei Punkte dagegen an: a) Johannes erzähle, Jesus sey nach der Taufe nach Gallilaea gegangen und habe dem Philippus gesagt: folge mir — die andern Evangelisten erzählten dagegen erst die Versuchungsgeschichte (c. 4.). b) Johannes habe gleich nach den Worten: und das Wort ward Fleisch und

wohnte unter uns, die Geschichte von der Hochzeit zu Cana erzählt (c. 18.). c) Johannes habe nur von zwey Passahfesten erzählt, während die andern von vier sprächen (c. 22.). Dergleichen historische und critische Gründe verrathen durchaus nicht, dafs Zweifel an irgend einem Dogma die Opposition gegen diese Schriften veranlafste.

Endlich aber erklärt auch Epiphanius an mehrern Stellen selbst die Aloger für rechtgläubig und zeigt also dadurch selbst, wie man jene Angaben, dafs die Aloger den Logos nicht annähmen, anzusehn hat. Cap. 4. sagt er unumwunden: δοκοῦσι τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν. Ein solches δοκοῦσι πιστεύειν in dem Munde eines Epiphanius, ist so gut als stände πιστεύουσι. An einer andern Stelle in demselben Capitel schreibt er: φάσκουσι καθ' ἑαυτῶν, οὐ γὰρ εἴποιμι κατὰ τῆς ἀληθείας, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ (Ἰωάννου) βίβλια τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας. Diese Art des Ausdrucks: sie s c h e i n e n die reine Lehre anzugreifen, ist bei Epiphanius unerhört, und kann uns nur in der Annahme bestärken, d a f s d i e A l o g e r r e c h t g l ä u b i g e C h r i s t e n w a r e n.

Sehen wir nun aber genauer zu, was es denn war, was die Aloger zur Opposition gegen das Evangelium des Johannes vermochte, so finden wir, d a f s d i e P o l e m i k d a s s e l b e v e r a n l a f s t e, i n d e r s i e g e g e n d i e M o n t a n i s t e n standen.

Epiphanius geht im 32sten Capitel der Haeresie, wo von den Alogern gehandelt wird, zu der A p o-

calypse über und der Vertheidigung ihrer Echtheit. Der Kirchenvater erklärt daselbst die Gegner der Apocalypse und des Evangeliums ausdrücklich für dieselben und die Gründe, welche sie gegen die Echtheit der Apocalypse anführen, sind von solcher Beschaffenheit, dafs sie die Identität der Personen unwiderleglich darthun. a) führten sie an: τί με ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσά μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων (c. 33.). b) hiefse es in der Apocalypse, es solle der Gemeine in Thyatira geschrieben werden, wo gar keine Gemeine sey. c) stiefsen sie sich an den Worten: εἶδον καὶ εἶπε τῷ ἀγγέλῳ, λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους, τοὺς ἐπὶ τοῦ Εὐφράτου (c. 34.). Alle diese Gründe sind offenbar jenen gegen die Echtheit des Evangeliums angeführten völlig analog und führen auf dieselben Personen zurück.

In unsrer Untersuchung ist uns blofs der zweite Punkt wichtig, dafs in Thyatira keine Gemeine sey, dafs folglich auch an keine Gemeine daselbst könne geschrieben werden; bei Gelegenheit der Widerlegung desselben kommt *Epiphanius* nemlich auf das Verhältnifs der Aloger und der Montanisten. Freilich ist in dieser Widerlegung des Epiphanius soviel Unsinn, dafs es wahrscheinlich eine völlig verlorne Arbeit seyn wird, hier durch Conjecturen zu helfen; wenigstens gestehe ich offenherzig, dafs ich das 34ste Capitel nicht verstehe. Zum Glück ist uns aber auch der Zusammenhang in der Argumentation des verwirrten Kirchenvaters, über dessen Lesen oft die Geduld ausgehn will, hier

entbehrlich — für unsern Zweck ist hinreichend das Verhältnifs der Aloger zu den Montanisten anzugeben, und dieses läfst uns das 35ste Capitel erkennen.

Hier schreibt *Epiphanius* folgendes: ἀλλὰ οὗτοι μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον, ἀνακρίνονται μὲν πνευματικῶς, μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος καὶ κατὰ τὸν λόγον βουλόμενοι λέγειν καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐῤῥωμένῳ νῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο. Οἵτε ἅγιοι προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι· ἐν οἷς καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης διὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἐκ τοῦ αὐτοῦ χαρίσματος τοῦ ἁγίου μεταδέδωκε. Diese Stelle mufs man mit der Erwähnung des Kampfs zwischen Alogern und Montanisten in Thyatira (c. 34.) zusammenhalten, und man wird keinen Augenblick zweifeln können, d a f s d i e s e s o g e n a n n t e n A l o g e r F e i n d e d e r M o n t a n i s t e n w a r e n u n d i n O p p o s i t i o n g e g e n s i e, a l l e C h a r i s m a t a v e r w a r f e n.

Was wir sonst noch über diese dunkle Parthie der alten Kirchengeschichte haben, stimmt mit diesen Angaben überein. Wir wissen, dafs *Cajus* von Rom (Euseb. K. G. II. 25. III. 28.) in seiner Opposition gegen die Montanisten die Echtheit der Apocalypse leugnete und dieselbe von dem Ketzer Cerinthus ableitete, dasselbe finden wir bei den Alogern, wir können daher die Zurückführung der Apocalypse auf Cerinth als etwas Antimontanistisches ansehn. Von *Hippolytus* kennen wir ferner zwey Schriften

dem Titel nach, die nicht undeutlich zeigen, daſs es Personen gab, die das Evangelium des Johannes sammt der Apocalypse verwarfen und zugleich gegen die Charismata kämpften. Eine von den Schriften handelte von den Charismaten und die andre von dem Evangelium und der Apocalypse des Johannes. Wiewohl von beiden Schriften nur der Titel durch die Statue des *Hippolytus* erhalten ist, so können wir doch auf den Inhalt derselben nach den allgemeinen Verhältnissen der Zeit sicher schlieſsen. *Ebedjesu* nennt die eine Schrift auch ausdrücklich eine Apologie des Evangeliums Johannis.

Ausführliche Nachricht über diese Art von Gegnern des Johannes liefert auch noch *Philastrius*, der den Namen Aloger nicht kennt, aber dieselben Personen, die Epiphanius so nennt, beschreibt. Praeterea sunt haeretici, qui evangelium secundum Joannem et apocalypsin ipsius non accipiunt et cum non intelligunt virtutem scripturae, nec desiderant discere, in haeresi permanent, ut etiam Cerinthi illius haeretici audeant dicere. Et apocalypsin itidem, non beati Joannis evangelistae et apostoli, sed Cerinthi haeretici, qui tunc, ab apostolis beatis haereticus manifestatus, abjectus est ab ecclesia.

Gehen wir nun nach diesen Notizen auf die Stelle des *Irenaeus* (III. 11.) wieder zurück, so werden wir uns gewiſs in der oben gegebenen Erklärung bestätigt fühlen. Es gab eine solche Classe von Menschen, die in ihrer Opposition gegen die Phrygische

Schwärmerei so weit ging, dafs sie nicht blofs die Apocalypse, worauf die Montanisten ihren Chiliasmus bauten, verwarfen und von Cerinthus ableiteten, sondern auch wegen des Unwesens, das sie mit den Prophezeiungen treiben sahen, sich verleiten liefsen alle Charismata anzugreifen und zugleich das Evangelium des Johannes, wie die Apocalypse, zu verwerfen. Hiervon läfst sich durchaus kein andrer Grund angeben, als der, den auch Irenaeus in der angeführten Stelle vorbringt. Er sagt nemlich: diese Menschen hätten, um die Gabe des Geistes zu leugnen, das Evangelium des Johannes verworfen, in quo paracletum se missurum Dominus promisit. Um also die Verheifsungen des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, der bei uns bleiben soll ewiglich; um diese den Montanisten zu entwinden, leugneten sie die Echtheit des Evangeliums.

Da nun aber schon *Irenaeus* dieser, durch die Opposition gegen die Montanisten veranlafsten Verwerfung des Johanneischen Evangeliums Erwähnung thut; *Irenaeus*, der älteste unter allen Schriftstellern, die von den Montanisten Bericht abstatten (denn die Fragmente bei *Eusebius* sind, nach den oben mitgetheilten Zeitangaben, wahrscheinlich erst vom Anfang des dritten Jahrhunderts), — so müssen wir annehmen, dafs sich sogleich bei Entstehung der Phrygischen Secte, ihre Stifter auf das Evangelium Johannis bezogen und ihre Lehre daraus abgeleitet haben, dafs folglich auch bei der Entstehung der Secte

der Montanisten dieses Evangelium in Asien allgemein verbreitet gewesen seyn mufs. Das Daseyn jener Menschen, die in Opposition gegen die Montanisten die Echtheit des Evangeliums leugneten, mufs auch noch in so fern beitragen, die Echtheit des Johannes zu bestätigen, als, wenn irgend in Asien Menschen gewesen wären, die aus geschichtlichen oder traditionellen Gründen das Evangelium angegriffen hätten, sie nicht zu solchen Gründen ihre Zuflucht würden genommen haben, als sie gebrauchten, wie wir gesehen haben. Hätten sie geschichtliche Gründe gehabt, so würden sie diese, statt aller andern angeführt haben. — Wir dürfen daher schliefsen, dafs ganz Asien in Anerkennung des Johannes einstimmig war; dafs also auch Polycarpus, Papias und andre unmittelbare Schüler des Johannes, deren es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch sehr viele geben mufste, dasselbe als eine echte Schrift des Evangelisten Johannes gebrauchten und anerkannten.

So viel über den Gebrauch des Evangeliums des *Johannes* in den Asiatischen Kirchen. — Es war schwierig, hier auf dem Wege, den wir einschlugen, Spuren von dem Daseyn des Evangeliums beizubringen, weil wir nur so geringe Fragmente aus den Schriften jener Kirchenlehrer besitzen, die die Kirchen

Asiens im zweiten Jahrhundert zierten. Aber wichtig war es doch, besonders in Asien, den Gebrauch des Johannesevangeliums nachzuweisen, weil der ehrwürdige Apostel selbst dort gewirkt hatte und seine Schüler bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts daselbst lehrten. Jede Spur von dem Gebrauch des Evangeliums in diesen Gegenden mufs also besonders wichtig erscheinen.

Aufserhalb der Evangeliensammlung lassen sich nun schwerlich sichre Spuren vom Johannes anführen. — Man will, dafs *Ignatius* in seinem Briefe an die Philadelphener im siebenten Capitel Joh. 3. 8. citire, in den Worten: εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ Θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει *). Auf den ersten Blick scheint hier wohl eine Beziehung zu liegen auf die Rede Christi mit Nicodemus, allein bei genauerer Betrachtung pafst es doch durchaus nicht und kann nur ein zufälliges Zusammentreffen in den Worten seyn; Gedankenbeziehung findet hier gar nicht statt. — Noch weniger sind solche Stellen als Citationen anzusehn, wie epist. ad Philad. c. 19. wo Christus die Thür heifst, wodurch Abraham, Isaac, Jacob, die Apostel und die Kirche eingehn. Und epist. ad Rom. c. 7. wo der Teufel der Fürst dieser Welt heifst. — Wir haben keinen Grund in den Ignatianischen Briefen Citationen aus Johannes anzunehmen; womit

*) Man mögte bei dieser Stelle eher an 1 Cor. 2, 10. denken.

jedoch gar nicht gesagt ist, dafs ihn der Verfasser nicht kannte; er gebrauchte ihn nur noch nicht so geläufig, dafs er ihn citiren konnte.

Merkwürdig scheint der Bericht des *Hieronymus* (Comm. in Jes. Opp. Tom. III. p. 382. edit. Martianay.) über *Clemens von Rom.* Er schreibt: Clemens, vir apostolicus, qui post Petrum, Romanam rexit ecclesiam, scribit ad Corinthios: sceptrum Dei, Dominus noster Jesus Christus, non venit in jactantia superbiae, quum possit omnia, sed in humilitate, in tantum ut verberatus a ministro sacerdotis responderit: si male locutus sum, argue de peccato, sin autem bene, quid me caedis? (Joh. 18, 22. 23.) Dies würde ein wichtiges Citat aus dem Johanneischen Evangelium seyn, wenn die Worte dem Clemens angehörten; allein diese Stelle fehlt in unserm Briefe an die Corinthier und zwar so, dafs sich zwar die ersten Worte: sceptrum Dei, Dominus noster Jesus Christus, non venit in jactantia superbiae im 16ten Capitel des Briefes finden, aber grade das Citat fehlt. Es verräth sich dasselbe dadurch sehr deutlich als Zusatz des Hieronymus.

Im Briefe des *Barnabas* findet sich im zwölften Capitel eine Erwähnung der in der Wüste von Moses aufgerichteten ehernen Schlange (Joh. 3, 14.), die als Typus auf Jesus dargestellt wird. Man kann aber aus dieser Anführung schwerlich mit Sicherheit auf den Gebrauch des Evangeliums des Johannes schliefsen; es wäre nicht unmöglich, dafs Barna-

das selbstständig, oder nach der Tradition, diese Uebertragung gemacht hätte.

Alle sichern Spuren vom Gebrauch des Evangeliums des Johannes sind aus einer Zeit, wo dasselbe schon der Evangeliensammlung angehörte. — Die weitere Geschichte des Evangeliums fällt also auch mit der Geschichte der Sammlung zusammen, zu der wir jetzt übergehen.

Fünfter Abschnitt.

Geschichte der Evangeliensammlung.

Wir haben bis jetzt nur unbedeutende Spuren von den einzelnen Evangelien nachzuweisen Veranlassung erhalten, weil die Quellen der Geschichte derselben nicht von der Art sind, daſs sie uns erlaubten, die Schicksale der Lebensbeschreibungen unsres Herrn in ihrer Isolirtheit darzustellen. Wir werden sehen, daſs die sichern Spuren vom Gebrauch der Evangelien insgesammt in eine Zeit fallen, wo dieselben schon nicht mehr einzeln im Gebrauch waren (wenn sie überall jemals einzeln zum kirchlichen Gebrauch gedient haben), sondern der Sammlung angehörten. — Die Geschichte der Sammlung der vier Evangelien, zu der wir jetzt übergehen, muſs uns daher besonders wichtig

seyn und die Entscheidung enthalten über die Frage von der Echtheit oder Unechtheit derselben, sofern dieselbe vom Zeugnifs der Geschichte abhängen kann.

Die im Neuen Testament vereinigten Schriften bestehen aus drei kleinern Sammlungen, wovon eine jede ihren besondern Bildungsgang genommen hat, die Evangeliensammlung und die Sammlung der Paulinischen und Katholischen Briefe. — Bei allen Untersuchungen über die Echtheit neutestamentarischer Schriften ist die Geschichte der Sammlung, der die einzelne Schrift angehört, weit wichtiger, als die Geschichte der in Frage stehenden Schrift in ihrer Isolirtheit. Die Sammlung nemlich setzt immer das Beieinanderseyn der einzelnen Schriften voraus und bei ausgedehnter Verbreitung einer Sammlung hat man eine ungleich gröfsere Bürgschaft für das Daseyn jeder einzelnen Schrift, die derselben angehört, als man ohne das gemeinschaftliche Band, das die zusammengehörigen Schriften verknüpft, haben würde. Wir werden aber in Beziehung auf die Geschichte der Evangeliensammlung die Vortheile, welche dieselbe in der Untersuchung über die Echtheit der einzelnen Evangelien gewährt, noch besonders zu entwickeln Gelegenheit bekommen; wir wenden uns daher sogleich zu der Geschichte, um die Folgerungen daraus später besonders ins Auge zu fassen.

Es würde eine sehr unnütze Arbeit seyn, die unzähligen Zeugnisse aus den Kirchenvätern des dritten und der spätern Jahrhunderte für das Vorhandenseyn und den allgemeinen Gebrauch der Evangeliensammlung zusammenzustellen. Dafs die Sammlung unsrer vier Evangelien seit dem Jahre 200. n. Chr. Geb. in allgemeinem Gebrauch war, ist eine so anerkannte Sache, dafs sie nicht geleugnet wird und also auch keines Beweises bedarf. Wir brauchen daher auch nur die Schicksale der Sammlung im zweiten Jahrhundert zu verfolgen, und zwar werden wir von einem festen Punkte ausgehn, und von da, zu den weniger allgemein anerkannten Spuren der Evangelien aufsteigend, bis an das Dunkel, das die Entstehung derselben umhüllt, vorzudringen suchen, wo denn die Geschichte des Christenthums überhaupt sich so wenig weiter verfolgen läfst, als die Geschichte der Evangelien.

Die Geschichte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bietet uns eine beträchtliche Anzahl von Zeugnissen dar, die unwidersprechlich beweisen, dafs in diesem Zeitraum die Evangeliensammlung nicht nur existirte, sondern auch überall verbreitet war, in Syrien und Aegypten, wie in Rom und Africa, in Kleinasien, wie in Gallien und dem Occident.

Der erste Kirchenvater des zweiten Jahrhunderts, dessen Zeugnifs in der Geschichte der Evangelien wichtig ist, ist *Irenaeus.* Er reicht einmal an die Schüler der Apostel hinan, als Freund

des Polycarpus, den *Eusebius* (K. G. III. 36.) τῶν ἀποστόλων ὁμιλίτης καὶ πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος, nennt; und dann hatte er die halbe christliche Welt gesehen und kannte daher die Verhältnisse verschiedener Kirchen. Er war geboren in Asien, woselbst er auch wahrscheinlich seine Jugend verlebt hatte, war nach Gallien gegangen und scheint auch als Bischof von Lugdunum sein Leben daselbst beschlossen zu haben. Von Gallien reiste er nach Rom in kirchlichen Angelegenheiten. Als Presbyter der Gemeine von Lugdunum, ward er mit einem Briefe von Seiten der dortigen Christen an den Bischof *Eleutherus* von Rom gesandt (Euseb. K. G. V. 4.). Unter diesen Verhältnissen war *Irenaeus* ganz dazu geeignet, gründliche Nachrichten über den Gebrauch der Evangeliensammlung in den verschiedensten Gegenden der christlichen Welt einzuziehn, und sein Zeugnifs mufs daher um so gewichtiger erscheinen.

Der Gallische Kirchenvater redet nun auf eine Weise von den Evangelien, die es gewifs machen, er selbst und seine Kirchen, ja alle, von denen er Kunde hatte, erkannten die vier Evangelien des Matthaeus, Marcus, Lucas und Johannes als echte Schriften an, und gebrauchten allein sie. Non per alios, schreibt er III. 1. dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae

futurum — und nun werden die vier Evangelisten aufgezählt, wie sie nach einander und in welchen Verhältnissen sie ihre Evangelien niederschrieben. Er ist daher auch gewöhnt, die vier Evangelien als etwas eng Zusammengehöriges darzustellen; er nennt sie an und für sich: Evangelium, als ein nothwendiges Ganze bildend, und vergleicht sie daher mit den Cherubim, die er (III. 11. p. 221. edit. Grab.) τετραπρόσωπα nennt, und eben so ist ihm die Evangeliensammlung ein εὐαγγέλιον τετράμορφον, in dem jede einzelne Seite, das heifst, jedes einzelne Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit, mit einem der vier in den Cherubim vereinigten Charactere correspondirt. Man hat sich in neuester Zeit über diese Vergleichung des *Irenaeus*, die er mit sehr vielen spätern Kirchenlehrern gemein hat, weidlich lustig gemacht; noch mehr aber darüber, dafs der Kirchenvater sagt (ebendaselbst): wie vier Weltgegenden (κλίματα τοῦ κόσμου) sind, so müssen auch vier Evangelien seyn. Es hat die Vergleichung allerdings etwas Frappantes, das nach dem Geist jener Schriftsteller beurtheilt seyn will, sie zeigt aber recht deutlich, wie Irenaeus sich gar nicht anders denken konnte, als dafs vier Evangelien wären. Ihre Verbindung schien ihm eine innere Nothwendigkeit zu haben; es konnte nicht anders gedacht werden, als ein aus vier Erzählungen erwachsenes Evangelium, das die ganze Kirche Christi, die in allen Theilen der Welt zerstreut war, ohne Ausnahme und ohne Widerspruch brauchte. Daher schrieb er (adv. haer. III. 11. pag. 221. edit.

Grab.): ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσί, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. Das Evangelium heifst daher bei Irenaeus, wie bei den meisten Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, die Evangeliensammlung; man vergleiche noch adv. haer. I. 17. 29. — Wie fest *Irenaeus* von der allgemeinen Verbreitung und Annahme der Evangeliensammlung überzeugt war, und wie er gar nicht die Zeit kann gekannt haben, wo man dieselbe nicht hatte, zeigt noch eine Stelle, wo er von den Kezzern und ihren heiligen Schriften redet. Adv. haer. III. 11. p. 220. schreibt er: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam firmare doctrinam. Nun setzt er auseinander, wie die Ebioniten den Matthaeus, Marcion den verstümmelten Lucas, die Cerinthianer den Marcus, Valentinus den Johannes gebrauchten, und fährt fort: cum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant, et utantur his, firma et vera est nostra de iis persuasio, und beweist dann, dafs weder mehr noch weniger, als eben diese vier Evangelien angenommen werden dürften. — Von dieser Stelle aus ist eine andre zu beurtheilen (adv. haer. III. 2. p. 199.), wo Irenaeus schreibt: cum haeretici ex scripturis arguuntur, in accusationem conver-

convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex autoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Vergleicht man nemlich beide Stellen, so sieht man, wie das non recte habent, non sunt ex autoritate zu fassen ist. Es sind jene Beschuldigungen der Marcioniten und ähnlicher Secten, die nur ein Evangelium als das gültige anerkannten, und die Autorität der übrigen entweder ganz leugneten, oder behaupteten, sie seien verfälscht und corrumpirt von Judaisten oder andern Irrlehrern.

Herr Eckermann stellte in seinen theologischen Beiträgen (Theil 5. Stück 2.) die Behauptung auf: Irenaeus habe die vier Evangelien blofs deshalb als echte Schriften angenommen, weil sie mit der einmal verbreiteten Tradition übereingestimmt hätten, ohne historische Gründe zu haben. *Süskind* hat diese Behauptung so gründlich widerlegt (*Flatts* Magazin für Dogmatik und Moral. Tübingen 1800. Stück 6. S. 95—139.), dafs darüber nichts weiter hinzugesetzt zu werden braucht. Die Sache ist nemlich diese. *Irenaeus* hatte nach seiner ganzen Stellung gar keine Veranlassung, auf historischem Wege die Evangeliensammlung als echt zu erweisen. Weder in der allgemeinen Kirche, noch unter den Ketzern, leugnete man auf historischem Wege die Echtheit der Evangelien, wozu also sie historisch begründen? Jene Menschen nemlich, von denen *Irenaeus* (III. 2.) redet, die behaupteten, die Schriften

wären nicht ex autoritate, selbst diese leugneten nicht ihre Echtheit aus geschichtlichen Gründen, sondern sie leugneten nur die Zulässigkeit, Beweise daraus abzuleiten (autoritas), weil ihre Verfasser selbst in Irrthümern gesteckt hätten. Daher sagt *Irenaeus* an der angeführten Stelle, es sey mit diesen Menschen nichts zu machen; wolle man sie auf die Tradition zurückführen, da sie die Schriften nicht anerkennten, so stritten sie auch gegen die Tradition: dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia Salvatoris verbis, et non solum apostolos, sed etiam ipsum Dominum, modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones. — Evenit itaque, neque scripturis jam, neque traditioni consentire eos. Offenbar ist hier von den Marcioniten die Rede, denen der Kirchenvater nicht anzukommen weifs; dafs aber historische Demonstration bei ihren Grundsätzen am wenigsten wirken konnte, leuchtet von selbst ein.

Die Zuversichtlichkeit, mit der *Irenaeus* von der allgemeinen Verbreitung der Evangeliensammlung redet, bei der es ganz so erscheint, wie wenn er gar keine Zeit genannt hätte, wo dieselbe nicht in Gebrauch war, wird nun sehr wohl begründet gefunden, wenn man andre Kirchenlehrer aus ganz andern Weltgegenden, unabhängig von ihm, eben so reden hört.

Wir haben aus der Africanischen Kirche einen Schriftsteller, der Zeitgenosse des Irenaeus war, *Tertullianus*, der für uns als Repräsentant der ganzen blühenden Africanischen Kirche des zweiten Jahrhunderts dasteht — dieser wufste nicht anders, als dafs die Evangeliensammlung von undenklichen Zeiten her in der ganzen Katholischen Kirche in Gebrauch war. Ihre Entstehung und Verbreitung verlor sich ihm in dem Dunkel der Apostolischen Zeiten. Im Anfange seines vierten Buchs gegen den Marcion, da er eben zur Widerlegung der Lehren des Ketzers aus seinem eigenen Evangelium heraus übergehen will, schreibt er: constituimus inprimis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos sed cum apostolis et post apostolos. Quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi autoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant; ex apostolicis, Lucas et Marcus instaurant (adv. Marc. IV. 2. p. 502. D. edit. Nic. Rigaltii.).

Und noch entschiedener erklärt sich der Africanische Kirchenvater (ebendas. S. 505. B. D.). In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio, quod ab apostolis; pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacro-

sanctum. — Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod cummaxime tuemur. — Eadem autoritas ecclesiarum apostolicarum, ceteris quoque evangeliis patrocinabitur, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit, Petri adfirmetur, cujus interpres Marcus, nam et Lucae digestum, Paulo adscribere solent. — *Marcion* also leugnete gar nicht, wie wir auch schon bei Irenaeus sahen, den Gebrauch der übrigen Evangelien bei allen Apostolischen Kirchen, er griff blofs die Beschaffenheit dieser Evangelien an, sie waren ihm in judaisirendem Geiste abgefafst. — Dafs man aber nach solchen Stellen über die Ansicht des *Tertullianus* von den Evangelien nicht zweifelhaft bleiben kann, leuchtet ein; ihm waren die vier Evangelien als Sammlung (weshalb er auch evangelium für Evangeliensammlung gebraucht) einzig und allein bekannt, und zwar als allen Apostolischen Kirchen gemein und zu den Apostolischen Zeiten hinaufreichend. Hätte er gewufst, dafs man irgendwo die Evangeliensammlung nicht annehme, so hätte er unmöglich so schreiben können, als er in den angeführten Stellen thut.

Zeitgenosse dieser beiden Männer war der berühmte Alexandriner *Clemens*; er ist uns Repräsentant der Aegyptischen Kirchen und stimmt in seinen Angaben vollkommen mit Irenaeus und Tertul-

lianus überein. Er weiſs durchaus nicht anders, als daſs die Evangeliensammlung überall in der ganzen Kirche für echt gehalten wird; er citirt daher auch in seinen Schriften ohne weiteres aus allen Evangelien, als aus Schriften, über deren Autorität kein Zweifel sey. *Clemens* von Alexandrien hatte Gelegenheit, alte Kirchenlehrer zu sprechen, grade wie Irenaeus dergleichen kannte, die er Schüler der Apostel nennt, wie wir schon oben gesehen haben. *Clemens* nennt sie nun zwar nicht Schüler der Apostel, behandelt sie aber, eben wie *Irenaeus* that, mit vieler Auszeichnung, und läſst daher vermuthen, daſs es sehr alte, apostolische Männer waren. Nach den Berichten des *Eusebius* (K. G. VI. 13.) hatte *Clemens* in seinen Hypotyposen die Ueberlieferungen mitgetheilt, die er jenen alten Presbyteren verdankte (ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις.). Diese alten Presbyteren hatten ihm nun auch in Bezug auf die Evangelien Mittheilungen gemacht; nicht etwa, daſs es echte Schriften wären, darauf hatten diese apostolischen Männer keine Rücksicht genommen, weil daran zu ihrer Zeit niemand zweifelte und die Evangeliensammlung schon allgemein verbreitet war — sondern, sie hatten einige Notizen über die Entstehung, Folge, Verbindung der vier allgemein gebrauchten Evangelien mitgetheilt, die nicht so bekannt waren und worüber sie wegen ihrer weit hinauf reichenden Bekanntschaften noch Aufschluſs zu geben vermochten. Sie berichteten (Euseb. K. G. VI. 14.), die Evangelien mit den Ge-

nealogieen (Matthaeus und Lucas) seien zuerst geschrieben; Marcus habe in besondern Verhältnissen mit dem Apostel Petrus gestanden und dessen Vorträge niedergeschrieben; Johannes endlich habe ein geistiges Evangelium aufgesetzt, nachdem die andern τὰ σωματικὰ aufgezeichnet hätten. Solche Berichte beweisen unwiderleglich, dafs auch in Aegypten, so weit der Gesichtskreis des *Clemens* reichte, und in dem Vaterlande jener alten Presbyteren, die muthmafslich aus Kleinasien, aus der grofsen Schule des Johannes in Ephesus, ausgegangen waren, überall die Evangeliensammlung recipirt war und man die Zeit ihrer Einführung und ihrer Nichtexistenz nicht einmal aus dunkler Tradition mehr kannte.

Um dieselbe Zeit, und noch etwas früher wirkte *Theophilus*, Bischof von Antiochia in Syrien. Nach *Eusebius* (K. G. IV. 20.) war er der sechste Bischof jener Stadt und lebte unter dem Römischen Kaiser *Marcus Aurelius*, unter dessen Regierung auch Irenaeus die furchtbare Verfolgung in Lugdunum erlebte. *Theophilus* gebrauchte nun die vier Evangelien in seiner Kirche, wie man es überall that, und schrieb einen Commentar über die Evangeliensammlung, den *Hieronymus* gelesen hatte (Comm. in Matth. in prooem. Opp. Tom. IV. P. I. p. 3. edit. Martianay.). An einer andern Stelle bringt derselbe Kirchenvater die Erklärung bei, welche *Theophilus* in seinem Commentar von der Parabel vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1 ff.) gegeben hatte (Epist. ad Algasiam. l. c. p. 197.). Bei Gele-

genheit dieser Anführung läfst sich Hieronymus über den Commentar des Antiochenischen Bischofs folgendermafsen aus: Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monimenta reliquit, haec super hac parabola in suis commentariis locutus est cet. Hiernach möchte man fast glauben, Theophilus habe aufser dem Commentar noch eine evangelische Harmonie aufgesetzt; indefs wir finden davon doch weiter keine Spur. *Hieronymus* redet sonst immer nur von dem Commentar, wie z. B. in seinem catal. vir. illustr. s. v. Theophilus, wo es heifst: legi sub ejus nomine in evangelium commentarios, d. h. über die Evangeliensammlung, nach dem Sprachgebrauch der Kirchenväter, die alle, wie *Irenaeus*, die Sammlung als ein εὐαγγέλιον τετράμορφον anzusehen gewohnt sind. Hätten jemals die einzelnen Evangelien cursirt und wären sie abgesondert zu kirchlichen Gebrauch bestimmt gewesen, so hätte dies nicht so allgemein herrschend werden können.

Uebrigens bemerkt *Hieronymus* noch in der angeführten Stelle aus dem Catalogus: commentarii mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Hieraus könnte man schliefsen wollen, Hieronymus selbst möge die Commentare wohl nicht für echt gehalten haben. Allein die eben mitgetheilte Stelle aus dem Briefe an die Algasia, wo der Kirchenvater so entschieden dem Theophilus den Commentar über die Evangelien zuschreibt,

ist funfzehn Jahre später geschrieben, als der Catalogus. Hieronymus kann also nicht etwa erst in spätrer Zeit zu der Ueberzeugung gelangt seyn, dafs der Commentar unecht sey, was auch nicht einmal die Worte sagen, die blofs einen weniger sorgfältigen Styl in diesem Werk bemerklich machen, als Hieronymus in den andern Werken des Theophilus gefunden hatte.

Aber auch ganz abgesehen von diesen Berichten über den Commentar, den *Theophilus* über das Evangelium schrieb, so lassen sich doch aus seinen Büchern an den Autolycus Spuren genug auffinden, die darthun, dafs er die Evangeliensammlung in Händen hatte. Ad Autolyc. lib. II. p. 100. wird der Anfang des Johanneischen Evangeliums ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ. mit den ausdrücklichen Worten angeführt ὡς ὁ Ἰωάννης λέγει. Mehrere Aussprüche aus der Bergpredigt (Matth. 5. 6.) werden im dritten Buch an Autolycus p. 126. citirt und zwar mit den Formeln: ἡ εὐαγγέλιος φωνή, τὸ εὐαγγέλιόν φησι, κελεύει ἡμῶν ὁ θεῖος λόγος. Auch aus Lucas läfst sich ein Citat nachweisen. Ad Autol. II. p. 92. τὰ παρ' ἀνθρώποις ἀδύνατα, δυνατά ἐστι παρὰ Θεῷ. Luc. 18, 27. Die Worte in den Parallelstellen Matth. 19, 26. Marc. 10, 27. weichen ab. Nur von Marcus läfst sich kein ausdrücklich Zeugnifs anführen, was aber auch bei seiner Beschaffenheit, da er so wenig Eigenes hat, sehr zufällig hätte treffen müssen. Das Evangelium des Marcus läfst sich fast nur in Verbindung mit den übrigen in der Geschichte bemerklich machen;

seine wenigen Eigenthümlichkeiten werden selten erwähnt.

Wie aber *Theophilus* im westlichen Syrien für den Gebrauch der Evangeliensammlung bürgt, so haben wir im äufsersten Osten, an der Parthischen Grenze, ein merkwürdiges Zeugnifs für dieselbe in der altsyrischen Uebersetzung, der Peschitho. In dieser Uebersetzung, die vermuthlich die älteste unter allen Uebersetzungen des Neuen Testaments ist, finden wir den Canon der Evangelien schon geschlossen; die Version ist aus dem griechischen Text der Evangeliensammlung geflossen. Dafs sie in oder um Edessa entstanden ist, wird so gut wie allgemein angenommen und dafs sie dem zweiten Jahrhunderte angehört, ist gleichfals höchst wahrscheinlich, wenn man gleich, wegen gänzlichen Mangels aller Quellen, sich aufser Stand gesetzt sieht, etwas Genaues über die Zeit der Abfassung derselben anzugeben (Vergl. *Hug's* Einl. ins N. T. Th. I. S. 342. ff. 2te Aufl.).

Ein wichtiges Zeugnifs, älter als alle angeführten, kommt uns noch aus dem entgegengesetzten Theil der Welt, aus Italien, und wohl ohne Zweifel aus der altrömischen Kirche; das bekannte Bücherverzeichnifs des *Muratori* (Antiqq. ital. med. aevi T. III. p. 854.). Muratori hat dieses merkwürdige Denkmal der altitalischen Kirche aus der reichen Ambrosiana in Mailand entnommen, wie er sagt (l. c. p. 851.) aus einem codice membranacco veterrimo, cujus antiquitas ad annos mille accedere videtur; er leitet dasselbe, wiewohl mit Unrecht, von dem alten

Römischen Presbyter *Gajus* ab, dieser bekämpfte nemlich die Johanneische Apocalypse, welche dieses Verzeichnifs als echte Schrift aufführt. Es ist aber in Beziehung auf unsre Untersuchung völlig gleichgültig, wer Verfasser des Verzeichnisses ist, eine Frage, die überhaupt ganz unwesentlich ist, da es ja offenbar der Canon einer Kirche ist, wo es ganz unwesentlich ist, welcher Schreiber desselben war. Der Inhalt des Bücherverzeichnisses ist so merkwürdig und eigenthümlich, dafs es den Beweis seiner Echtheit in sich selbst trägt; nur über die Zeit der Abfassung will ich einiges bemerken, da ich mit den Angaben des Herrn *Hug* (Einl. ins N. Test. Th. I. S. 109.) nicht übereinstimmen kann. Dieser Gelehrte behauptet: „dies Verzeichnifs gehöre in den Anfang „des dritten Jahrhunderts; die es höher hinaufsetzen, „bedenken nicht, dafs der Verfasser so kühn über „den Brief an die Hebräer abspricht, da die Strei- „tigkeiten über denselben erst durch den Römischen „Presbyter *Gajus* categorisch zu seinem Nachtheil „gewendet worden sind.“ Der gelehrte und genaue Mann scheint mir hier aus Vorliebe für eine Ansicht, die er vertheidigt, nicht ganz das Rechte getroffen zu haben. Jene Angabe, dafs Gajus die Streitigkeiten über den Brief an die Hebräer in der Römischen Kirche zu seinem Nachtheil entschieden habe, scheint mir ganz unerweislich zu seyn. Vergleicht man *Hug's* Abhandlung über den Hebräerbrief (Einl. Th. II. S. 438.), so findet man, dafs dieser Schlufs auf einer Stelle des *Eusebius* ruht, aus der sich schwer-

lich dergleichen ableiten lassen mögte. K. G. VI. 20. bemerkt der Kirchenvater, Gajus habe in seinem Dialog πρὸς Πρόκλον nur dreizehn Paulinische Briefe erwähnt (δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει), indem er den Brief an die Hebräer nicht mitzählte (τὴν πρὸς ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς). Aus dieser Stelle macht *Hug* jene Voraussetzungen: die Römische Kirche habe vor Gajus immer den Brief an die Hebräer angenommen, erst nach ihm habe sich die Opposition entwickelt. Sonderbar genug hat *Hug* in der Anmerkung zur S. 438. grade die Worte weggelassen, die noch am bestimmtesten auf eine Opposition von Seiten des Gajus hinzudeuten scheinen. Eusebius sagt nemlich von seinem Dialog gegen den Proklus: ἐν ᾧ τῶν δι' ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων. Allein diese Worte sind ohne Zweifel auf die Apocalypse zu beziehn, von der Gajus in Opposition mit den Montanisten behauptete, sie sei von Cerinthus unter Johannes Namen erdichtet (Euseb. K. G. III. 28.). Wollte man nun aber auch zugeben, daſs Eusebius mit jenen Worten die Opposition des Gajus gegen den Brief an die Hebräer habe bezeichnen wollen, wiewohl seine Worte davon nichts sagen, so wäre ja doch noch die Hauptsache in der Hugschen Behauptung ganz unerwiesen, daſs Gajus es sey, durch den die Meinung erst verbreitet wurde, der Brief an die Hebräer sey nicht von Paulus abgefaſst; hierauf ruht aber eben die Bemerkung, dies Muratorische Bücherverzeichniſs könne erst nach Gajus abgefaſst seyn, weil (?) von ihm

die Opposition gegen den Brief an die Hebräer ausging.

Können wir also *Hug* hierin nicht beipflichten, so ist auch kein Grund vorhanden von der Unterschrift abzuweichen, nach der das Bücherverzeichnifs ins zweite Seculum gehört. Sie lautet: pastorem nuperrime nostris temporibus in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Der Bischof *Pius* von Rom war der Nachfolger des *Hyginus* und der Vorgänger des *Anicetus* (Iren. adv. haer. III. 3. edit. Grab. p. 203. Euseb. K. G. IV. 10. 11.). Man fasse nun das nuperrime nostris temporibus so weit wie man wolle, so bleibt es immer ein uraltes Document, das den Canon der Römischen Kirche so liefert, wie er zur Zeit *Anicets* seyn mochte, den der Schüler des Johannes, *Polycarpus*, von Smyrna aus besuchte. Da nun dieses Verzeichnifs die Evangeliensammlung schon kennt, so ist offenbar, dafs auch dem *Polycarpus* die Kunde davon nicht abgehn konnte; was unten weiter zur Sprache kommen wird.

Dies sind die wichtigsten Momente in der Geschichte der Evangeliensammlung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ich konnte in der Anführung derselben um so kürzer seyn, je unverdächtiger dieselben sind und je weniger man dieselben anzugreifen triftige Gründe hat finden können. Ich erlaube mir hier nur noch diese Bemerkung. Es kommt bei diesen Zeugnissen offenbar nicht so sehr auf die innere Beschaffenheit derselben

an, wiewohl dieselbe auch keineswegs unwesentlich ist, sondern weit mehr auf die Ausdehnung derselben über die ganze christliche Welt. Wären die angeführten Zeugnisse aus einem Lande, oder einer Weltgegend zu uns gekommen, so liefse sich eine partielle Verbreitung der Evangeliensammlung denken, nun aber ist keine Provinz, aus der wir nicht unverdächtige Zeugnisse über den Gebrauch der Evangelien bekämen. Gallien, Kleinasien, Italien, Africa, Aegypten, Syrien — überall tritt uns die Evangeliensammlung entgegen; dieses Ueberall und Zugleichseyn deutet auf eine früh begonnene Verbreitung derselben hin, und läfst sich nur durch die Annahme einer sehr frühen Bildung der Sammlung erklären, zu der wir genöthigt wären — auch wenn wir keine weitre Spur von der Existenz der Evangelien nachzuweisen im Stande wären. Wie vielmehr müssen wir aber dadurch bewogen werden, unverdächtige Angaben von der frühern Existenz der Evangelien willig anzuerkennen; wenn wir nicht eine so allgemeine und ausgedehnte Verbreitung der Evangelien über die ganze christliche Welt als etwas Urplötzliches hinstellen wollen, was freilich nur zu oft in der Geschichte der Evangelien angenommen ist. — Je weniger nun aber die folgenden Spuren der Evangeliensammlung aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf allgemeine Anerkennung Rechnung machen dürfen, um so mehr wird es nothwendig, hier genau in das Einzelne einzugehn.

Als einen der wichtigsten Zeugen in der Geschichte der Evangelien hat man mit Recht den *Justinus Martyr* angesehn. Er gehört nemlich einmal unter die ältesten Kirchenlehrer, von denen uns Kunde zugekommen ist; er wirkte vorzüglich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und wird schon von *Irenaeus* (adv. haer. IV. 14. V. 26.) als ein alter Schriftsteller citirt. Zugleich aber sind seine Lebensverhältnisse von der Art gewesen, dafs wir bei ihm eine auf eigne Anschauung begründete Kenntnifs von den kirchlichen Verhältnissen der verschiedensten Länder voraussetzen müssen. *Justinus Martyr* war nach seinem eignen Bericht geboren in Flavia Neapolis, dem alten Sichem in Palestina (Apol. maj. p. 53. edit. Paris. 1636. fol.); von hier aus hatte er die Hauptstädte der damaligen Welt besucht; er war in Alexandria gewesen (cohort. ad Graec. p. 14.), schrieb seine kleinere Apologie in Rom (apol. min. init. p. 41.), und von hieraus scheint er das Innere von Italien bereist zu haben; wenigstens finden wir, dafs er von Rom aus eine Reise nach Cumae, zu dem berühmten Sibyllentempel machte (cohort. ad Graec. p. 35.); endlich besuchte er auch Kleinasien, und namentlich Ephesus, wo er auch seinen Dialog mit dem Juden Tryphon hielt (dial. c. Tryph. Jud. p. 219.). Diese ausgedehnten Reisen des Justinus, verbunden mit seinem hohen Alter, so dafs er von dem Kriege unter Barchochba, der unter *Hadrianus* geführt ward, als von einer jüngst vergangenen Sache redet (dial. c.

Tryph. Jud. p. 217. 227.), machen ihn zu einem der wichtigsten Zeugen für die Geschichte der Evangelien; er vereinigte, was wir bei keinem unter den alten Kirchenlehrern wiederfinden, die Kunde von den Verhältnissen der drei Hauptkirchen der damaligen Zeit in sich; er hatte die Gemeinen in Rom, Alexandria und Ephesus besucht und konnte daher über die Evangelien, die daselbst gebraucht wurden, nicht ungewifs seyn. Die längste Zeit scheint er sich, seinen Apologieen zufolge, in Rom aufgehalten zu haben und man kann daher seine Berichte über kirchliche Einrichtungen, die sich in jenen Schriften finden, mit vielem Grund auf die Römische Gemeine zurückführen. In Rom mufs er aber ungefähr um dieselbe Zeit gelebt haben, als jenes Muratorische Bücherverzeichnifs abgefafst ward und als *Polycarpus* von Smyrna in Rom dem *Anicetus* einen Besuch machte. Wir finden ihn also in den vielfältigsten Beziehungen mit Kirchen und Kirchenlehrern, besonders auch mit dem zu seiner Zeit in Rom thätigen *Marcion*, wovon später die Rede seyn wird, welches natürlich die Wichtigkeit seines Zeugnisses schärft.

Von den zahlreichen Schriften des *Justinus* sind leider nur sehr wenige auf uns gekommen, aus denen wir nun über die Schriften, die der ehrwürdige Märtyrer als heilige Schriften gebrauchte, urtheilen müssen. Hätten wir noch einige von jenen Schriften, die *Eusebius* gelesen hatte, der in seiner Kirchengeschichte IV. 18. von den Werken Justins handelt,

so würden wir mit gröfserer Gewifsheit darüber urtheilen können. Wir wissen nemlich, dafs in einer dieser Schriften, die den Titel führte περὶ Θεοῦ μοναρχίας, aus christlichen Büchern (ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν), wie aus hellenischen citirt ward; sonder Zweifel waren dies neutestamentische Bücher, wenigstens müssen wir von Eusebius annehmen, dafs er vom Justinus voraussetzte, er habe die Evangeliensamlung gebraucht. Er redet nemlich überall von den Evangelien als von ἀναντιῤῥήτοις und bemerkt bei *Justinus*, dessen Schriften er kannte, nicht nur nichts von Opposition oder Nichtgebrauch der Evangelien, sondern er bemerkt ausdrücklich (a. a. O. Stroth. S. 229.), dafs Johannes Apocalypse von Justin gebraucht werde; worin offenbar involvirt liegt, dafs der Gebrauch der Evangelien und andrer Homologumenen *) sich von selbst verstehe.

Nach

*) Ich bemerke hier beiläufig, dafs die ziemlich allgemeine Annahme, dafs *Justinus Martyr* die Paulinischen Briefe nicht citire (denn dafs er sie nicht sollte gekannt haben, ist nach seinen Lebensumständen undenkbar), doch wohl einer nähern Bestimmung bedarf; so dafs nur darunter verstanden wird: dafs nicht oft und nicht namentlich der Paulinischen Briefe Erwähnung geschieht. Die Stelle: ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐρίθειαι, θυμοί, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις ist ja unwiderleglich aus Gal. 5, 20. Besonders da wenige Zeilen vorher steht: γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγω ἤμην ὡς ὑμεῖς (Gal. 4, 12.). Sonderbar genug hat man immer nur die letzte Stelle angeführt und die erstere übersehn, die doch die wichtigste ist. Vergl. Just. M. cohort. ad Graec. fin. S. 40.

Nach den uns vorliegenden Berichten nun, gebrauchte *Justinus* für seine Person sowohl, als die Kirche, von der er berichtet, sogenannte ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Er erzählt nemlich (apol. maj. p. 98.), daſs in den kirchlichen Versammlungen diese ἀπομνημονεύματα vorgelesen würden, zugleich mit den συγγράμμασι τῶν προφητῶν, und er selbst citirt dieselben in seinen Schriften sehr häufig unter diesem Titel; in dem Dialog mit dem Tryphon kommt der Name dreizehnmal vor, in der gröſsern Apologie zweimal. Einigemale drückt sich Justinus etwas verändert aus. S. 75. (nach der Pariser Ausgabe 1636. fol. citire ich den Justin) heiſst es: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, woraus hervorgeht, daſs d e r S c h r e i b e r m e h r e r e waren. S. 315. wird zugleich bemerkt, daſs es A p o s t e l waren, die die Denkwürdigkeiten niederschrieben: ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ. Und noch deutlicher und entschiedener in Bezug auf unsre Evangeliensammlung drückt sich der Märtyrer über die Verfasser aus S. 331. wo er schreibt: ἀπομνημονεύματα, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι. Hier ist nicht nur ausdrücklich eine Mehrzahl der Verfasser dieser Denkwürdigkeiten, sondern namentlich eine Scheidung zwischen denselben behauptet; e i n i g e waren von den Zwölfen, a n d r e waren apostolische Begleiter; daſs sich die Verfasser u n s r e r vier Evangelien grade so bezeichnen lassen, sieht jeder auch ohne nähere Bezeichnung. — Der Ausdruck ἀπομνημονεύματα

τῶν ἀποστόλων findet sich übrigens bei keinem Schriftsteller weiter vor; es ist daher mehr als wahrscheinlich, dafs *Justinus*, als socratischer Philosoph, nur für seine Person diesen Namen für die Evangelien brauchte. Die Xenophontischen Denkwürdigkeiten bieten hier eine so nahe liegende Analogie dar, dafs man sich aufser Stand gesetzt sieht sie abzuweisen. Die Evangeliensammlung, deren einzelne Schriften dem Justinus, wie allen Kirchenvätern, nur vier Bücher eines und desselben Werks zu seyn schienen, parallelisirten vortrefflich mit den vier Büchern Xenophontischer Denkwürdigkeiten. Freilich hätte *Justinus* die Denkwürdigkeiten, wie Xenophon den Namen des Socrates hinzusetzte, eigentlich nicht ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, sondern τοῦ Χριστοῦ nennen sollen, was er für gewöhnlich nicht thut. Einmal indefs finde ich auch bei Justin Denkwürdigkeiten Christi genannt. Im Dialog mit dem Juden Tryphon S. 333. heifst es: καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν (Χριστόν) Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο κ. τ. λ. Man kann hier nicht wohl anders, als γεγράφθαι mit μετωνομακέναι parallel stellen und dann mufs sich auch αὐτοῦ nothwendig auf das vorhergehende αὐτόν beziehn — folglich ist hier von Denkwürdigkeiten Christi die Rede. Diese Erklärung ist auf jeden Fall einer andern vorzuziehn, für die sich mehre Gelehrte entschieden haben, unter andern *Hug*. (Einleit. ins N. Test. Theil II. S. 99. 2te Aufl.), nach der hier von dem ἀπομνημόνευμα

des Petrus die Rede wäre. Es wird hiernach das αὐτοῦ auf das vorhergehende Πέτρον bezogen und diese Auslegung gewinnt dadurch einen gewissen Schein, daſs das folgende Citat grade aus Marcus entnommen ist, der bekanntlich schon von *Papias* als das Petrinische Evangelium angesehen wird. Allein so passend mir auch diese Erklärung für meine Ansicht von den Denkwürdigkeiten Justins wäre, so kann ich sie doch nicht für richtig halten; das αὐτοῦ kann nur mit Grund auf Christus gezogen werden, der das Subject von den zwei Infinitiven ist und daher als Mittelpunct des ganzen Satzes auch das αὐτοῦ auf sich bezogen haben will.

Uebrigens ist der Name εὐαγγέλιον dem *Justinus* keineswegs unbekannt, woraus noch deutlicher erhellt, daſs der Ausdruck ἀπομνημονεύματα nur als etwas ihm Eigenthümliches anzusehen ist. Der Jude Tryphon sagt S. 227. τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ. S. 326. citirt Justin gradezu ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραπται. Und in der Apologie S. 98. erklärt Justin den Ausdruck Evangelien selbst für gewöhnlicher als Denkwürdigkeiten. Οἱ ἀπόστολοι, heiſst es, ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. Der ungewöhnliche Ausdruck wird also hier auf den alltäglichen und bekannten reducirt und zugleich ausdrücklich anerkannt, daſs die Denkwürdigkeiten mehrere Evangelien ausmachten. In einem Fragment des *Justinus* aus seiner Schrift gegen die Marcioniten über die Auferstehung des Leibes, das *Grabe* in seinem Spicileg. Tom. II. p. 192.

aufbewahrt hat, finden wir auch den Ausdruck εὐαγγέλιον und zwar so, dafs man sieht, er verstand darunter, wie die meisten Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, die Evangeliensammlung. — Indefs damit dies jemand anerkenne, mufs ihn schon der Beweis, dafs er die vier Evangelien hatte, überzeugt haben.

In der ganzen Untersuchung über die Beschaffenheit der Denkwürdigkeiten hängt nun alles von den mitgetheilten Fragmenten ab; die evangelischen Stellen also in den Schriften Justins wollen vor allen betrachtet und untersucht seyn. — Ich gehe nun bei dieser Untersuchung von dem Grundsatze aus: dafs alle evangelischen Stellen in den Schriften des Justinus aus den Denkwürdigkeiten genommen sind; keine aus der Tradition. Wenn wir unpartheiisch seyn wollen, müssen wir durchaus so urtheilen; wir finden an keiner einzigen Stelle in den Schriften Justins eine Berufung auf die Tradition, aber öfter erklärt er die Denkwürdigkeiten für die Quelle, aus der er schöpfte. S. 75. sagt er: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησου Χριστοῦ ἐδίδαξαν. — S. 333. ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον. Solche Stellen erlauben uns nicht anzunehmen, dafs irgend wo der Justinus etwas aus der Tradition genommen habe; es wäre allerdings möglich, allein nur an keiner Stelle ist es erweislich. Wir werden daher am besten thun, wenn wir uns bei keiner Gelegenheit auf dieses Auskunftsmittel beziehn, sondern immer alles

auf die Denkwürdigkeiten zurück führen, und darnach ihre Beschaffenheit bestimmen.

Eine vorläufige Untersuchung drängt sich aber hier noch auf — nemlich zu sehen, wie denn Justinus bei seinen Citationen verfahren sey; ob man dieselben als wörtlich genaue Auszüge aus den Denkwürdigkeiten anzusehn habe, oder nur als Citate aus dem Gedächtnifs? — Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Betrachtung der mehrmals angeführten Stellen vor allen nothwendig.

S. 75.	S. 327.
Δύναμις Θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος Θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτήν, εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται κ. τ. λ.	Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπεσκίασεν αὐτήν; διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστι, υἱὸς Θεοῦ· ἀπεκρίνατο, γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

Die beiden Relationen sind so abweichend unter einander, dafs man gar nicht anstehen kann, sie als blofse Gedächtnifs-Citate zu betrachten, bei denen der Kirchenvater blofs die Angabe der Sachen vor Augen hatte, ohne die Worte zu berücksichtigen. Noch an andern Stellen (S. 308. 330. vergl. mit S. 303.) theilt *Justinus* aus der Kindheitsgeschichte et-

was mit, das sich aber grade so verhält und auf keine Weise als eigentliches Citat anzusehen ist; die Form jener Stellen erlaubt auch schon nicht einmal dergleichen anzunehmen.

S. 316.

Ἰωάννου καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου — ἐβόα· οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος, ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, — υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

S. 268.

Ἰωάννης ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμον καθεζόμενος ἐβόα· ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ἥξει δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, οὗ τὸ πτύον κ. τ. λ.

S. 315. Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. Καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι εἰς αὐτόν.

Auch in diesen Stellen von der Taufe Christi ist die Abweichung zu auffallend, als dafs man sie für wörtliche Anführungen halten könnte, sie tragen unverkennbar den Character von Citationen aus dem Gedächtnifs, bei denen es dem Schriftsteller nur auf die Sachen, gar nicht auf die Worte ankommmt.

S. 95.	S. 96.	S. 326.
Αὐτὸς εἶπε· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.	Ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.	Ἔν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται εἰπών· πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός. Καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

So wie die Stelle vollständig S. 326 angegeben ist, steht sie auch Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Merkwürdig ist aber, dafs sich in den drei Stellen Justins so viel Uebereinstimmung findet in einer Abweichung von unsern Evangelien. Es sind nemlich alle drei Male die Sätze in umgekehrter Ordnung aufgeführt; während in unsern Evangelien steht: niemand erkennt den Sohn, als der Vater und hierauf folgt: und niemand den Vater, als der Sohn — so hat *Justinus* dreimal vorangestellt: niemand erkennt den Vater, als der Sohn u. s. w. Kann das zufällig seyn, oder wüssen wir hier eine Abweichung in den Handschriften des Kirchenvaters annehmen? — Lesen wir eine Stelle des *Irenaeus* (adv. haer. IV. 14.), so kann man kaum zweifeln, dafs das Letztere anzunehmen ist. Dominus, schreibt *Irenaeus*, dicebat: nemo cognoscit filium nisi pater, nec patrem quis cognoscit nisi filius et cui pater voluerit revelare. Sic Matthaeus posuit et Lucas similiter et Mar-

cus *) idem ipsum, hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare. *Irenaeus* erklärt also, es sey eben diese Umsetzung eine Abweichung in den Handschriften gewisser Irrlehrer; welche Ketzer der Kirchenvater unter dem Ausdruck: qui peritiores apostolis volunt esse, versteht, ist nicht mit Gewifsheit anzugeben; indefs meint er vermuthlich die Marcioniten, welche Iren. III. 11. (p. 231. edit. Grab.) eben so bezeichnet werden **). Mit dieser Annahme stimmt auch *Tertullianus* vollkommen überein, der in seinem vierten Buch, in dem er, wie wir gesehen haben, Auszüge aus dem Evangelium Marcions liefert, Cap. 25. (p. 544. A. edit. Nic. Rigaltii.) die Stelle eben so anführt, wie sie nach Irenaeus Behauptung bei jenen Ketzern gelesen ward: nemo scit, qui sit pater, nisi filius; et qui sit filius nisi pater et cuicunque filius revelaverit. — Hiernach scheint nun allerdings, als wenn wir diese Umstellung auch unter die Eigenthümlichkeiten der Denkwürdigkeiten Justins zu rechnen hätten, besonders da die Stelle dreimal

*) Hier versieht sich *Irenaeus*; im Evangelium des Marcus kommt die Stelle gar nicht vor.

**) Es könnten indefs auch die Anhänger des Gnostikers *Marcus* gemeint seyn, die die Stelle eben so citiren, wie Irenaeus es tadelt (Iren. adv. haer. I. 17. S. 88.); allein die Kirchenväter sind zu ungenau in Anführung dieser Stelle, als dafs man mit Sicherheit irgend etwas daraus schliefsen könnte. *Irenaeus* kann hier wieder, wie er so oft thut, die Sätze selbst umgestellt haben.

so vorkommt. Allein wenn dies gleich immer wahrscheinlich seyn mag, so sind wir doch durchaus nicht sicher in dieser Annahme. Wir finden nemlich, daſs die in Frage stehende Stelle sehr häufig so angeführt wird, wie *Justinus* sie hat, selbst von den Kirchenvätern, von denen es ganz ausgemacht ist, daſs sie nur die vier Evangelien hatten. Das auffallendste Beispiel bietet hier *Irenaeus* dar; grade er, der so eben tadelnd angeführt hatte, daſs Ketzer, die klüger als die Apostel seyn wollten, die Sätze umstellten, grade er stellt, gleich in demselben Capitel, in dem er diesen Tadel ausgesprochen hatte, dieselbe Stelle auch zweimal um (adv. haer. IV. 14.) und citirt auſserdem in seinen Werken oftmals (I. 17. II. 5. III. 11. IV. 17.) die Stelle eben so wie die Ketzer, die er deshalb getadelt hatte. Auch *Tertullianus* (adv. Marc. II. 27.) citirt die Stelle so. Wie läſst sich darnach als gewiſs annehmen, daſs in den Denkwürdigkeiten Justins so geschrieben stand, wie er dreimal citirt; Irenaeus citirt sechsmal so und las doch anders in seinen Evangelien, ja tadelte es sogar ausdrücklich, daſs Ketzer so läsen, und schrieb doch gedankenlos selbst die Stelle so hin. — Uebrigens ist in dieser Stelle allerdings Uebereinstimmung, die aber bei einem solchen Ausspruch Christi nicht sehr wichtig ist; solche gnomenartige Sätze prägen sich dem Gedächtniſs leicht genau ein.

S. 64.	S. 95.
Ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.	Ὁ ἐμοῦ ἀκούων, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.

Πολλοὶ ἐροῦσί μοι κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας κ. τ. λ.

Πολλοὶ γὰρ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες.

S. 324.

Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα Θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς.

S. 63.

Προσελθόντος αὐτῷ τινὸς καὶ εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ Θεός, ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

S. 77.

Σταυρωθέντος αὐτοῦ ἐξέστρεφον τὰ χείλη καὶ ἐκίνουν τὰς

S. 301.

Πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ ἐπροφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.

S. 253.

Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.

S. 62.

Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων καὶ τὸν ἥλιον ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς.

S. 328.

Λέγοντος αὐτῷ τινός· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν, εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Οἱ θεωροῦντες αὐτὸν ἐσταυρωμένον, τὰς κεφαλὰς ἕκαστος ἐκίνουν καὶ τὰ χείλη διέστρεφον καὶ τοῖς μυξωτῆρσιν ἐν

κεφαλὰς, λέγοντες· ὁ νέκρους ἀνεγείρας ῥυσάσθω ἑαυτόν.

S. 235.

Ἔβοα· οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς — ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸν ἡδυοσμὸν καὶ τὸν πηγανὸν, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε· τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν. Καὶ τοῖς γραμματεῦσιν· οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε — ὁδηγοὶ τυφλοί.

ἄλλοις διερινοῦντες ἔλεγον — υἱὸν Θεοῦ ἑαυτὸν ἔλεγε, καταβὰς περιπατείτω, σωσάτω αὐτὸν ὁ Θεός.

S. 339.

Τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι καὶ ἔσωθεν γέμοντες ὀστέων νεκρῶν· τὸν ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες καὶ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες· τυφλοὶ ὁδηγοί.

Auf die beständigen Ungleichheiten in diesen Anführungen brauche ich nicht besonders aufmerksam zu machen; sie sind so auffallend, daſs sie sich jedem von selbst aufdrängen. Ich bemerke nur, daſs die letzte Stelle zeigt, wie auch die Ordnung der Sätze in den Citaten des Justin nicht gleich bleibt. In der Stelle S. 339. steht das τάφοι κεκονιαμένοι voran, und hieran schlieſst sich erst das Verzehnten des Dills, Kümmels u. s. w., und S. 235. folgt grade umgekehrt das τάφοι κεκονιαμένοι nach. Der Kirchenvater verfährt in seinen Citationen, wie jemand, der oft so, oft wieder anders Stellen anzieht, die ihm von vielem Lesen geläufig sind, ohne daſs er sich wörtlich an sie bindet, oder die Folge der Sätze genau festhielte. Ich führe zum Beschluſs nur noch eine Stelle an.

S. 271.	S. 302.	S. 327.
Λέγει ὅτε δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν τε καὶ συμφαγεῖν.	Ἐβόα γὰρ πρὸ τοῦ σταυρωθῆναι, δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, καὶ σταυρωθῆναι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.	Ὅτε περὶ τοῦ πάσχειν αὐτὸν μέλλειν διελέγετο, ἔφη, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ανθρώπου πολλὰ παθεῖν, καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν φαρισαίων καὶ γραμματέων, καὶ σταυρωθῆναι, καὶ τῇ τριτῇ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.

Auch in diesen Stellen finden wir dieselbe unbefangene Citationsart wieder. Auffallend erscheint, dafs immer σταυρωθῆναι bei Justin steht, während man bei Luc. 9, 22., Matth. 16, 21., Marc. 8, 31. das allgemeinere ἀποκτανθῆναι findet. Er scheint so in seiner Handschrift gelesen zu haben, und um so mehr möchte man dies glauben, da Justin S. 332. noch sagt: καὶ ὅτι σταυρωθεὶς ἀπέθανεν ὁμοίως προεῖπε. Allein *Irenaeus* citirt die Stelle eben so; adv. haer. III. 18. oportet enim, inquit, filium hominis multa pati et reprobari et crucifigi et die tertio resurgere. Eben so heifst es III. 20. und öftrer. Ueberdiefs lautet auch die Stelle Luc. 24, 7. dem Justin ähnlich: μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν, ἔτι ὢν ἐν Γαλιλαίᾳ λέγων· ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. Wenn nun gleich nicht wahrscheinlich ist, dafs die-

ses Citat den oben angeführten Stellen aus *Justinus* correspondirt, sondern vielmehr der obigen Stelle Luc. 9, 22. und den Parallelstellen; so sieht man doch hiernach leicht, wie sich Justin veranlafst fühlen konnte, statt des allgemeinern ἀποκτανθῆναι, das besondre σταυρωθῆναι dort einzurücken; eben so wie *Irenaeus* es in den angeführten Stellen machte. — Ob der Zusatz, den die Stelle S. 271. hat: καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ κ. τ. λ. sich im Codex des Justinus hier anschlofs, ist auch wohl sehr zu bezweifeln; allein nach der allgemeinen Regel, die wir oben aufgestellt haben, führen wir alles auf die Handschrift zurück und müssen daher auch diese Stelle, die sich mit diesen Worten in unsern Evangelien nicht findet, aus seinen Denkwürdigkeiten ableiten, wenn sie vielleicht auch nicht grade an dieser Stelle stand.

Eine Stelle kommt in den Denkwürdigkeiten dreimal vor, S. 301. 349. 370., und alle Mal wörtlich eben so: ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Nur einmal ist ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν umgesetzt. Die Worte stehen aber auch buchstäblich eben so Matth. 8, 11., nur mit der unbedeutenden Versetzung: ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι.

Diese Vergleichung der mehrmal citirten Stellen, glaube ich, zeigt unwiderleglich, dafs wörtliche Uebereinstimmung auch bei den nur einmal in Justins Werken vorkommenden Citationen nicht vorauszusetzen ist, dafs also auch aus

der Abweichung seiner Citate von unsern Evangelien der Schlufs nicht mit Grund abgeleitet werden kann, seine Denkwürdigkeiten müfsten von der Evangeliensammlung verschieden gewesen seyn; in sofern nemlich, als jene Verschiedenheit blofs in den Worten liegt, oder in der Stellung und Aneinanderreihung der Sätze. Unleugbar ist aber auch auf der andern Seite, dafs, wenn die Abweichungen in den Sachen ihren Grund haben, wenn andre Gegenstände erzählt, andre Vorfälle berichtet werden, von denen unsre Evangelien keine Kunde haben, dafs dann eine Verschiedenheit der Denkwürdigkeiten von unsrer Evangeliensammlung einzugestehen ist. — Diese beiden Grundsätze, die gewifs unpartheiisch und den Verhältnissen gemäfs aufgestellt sind, müssen uns bei der folgenden Untersuchung leiten. Viele unter den gelehrten und vortrefflichen Männern, die in dieser Parthie Untersuchungen angestellt haben, scheinen mir es eben darin versehen zu haben, dafs sie nicht beide Grundsätze zugleich in ihrer vollen Stärke anerkannt und befolgt haben. Entweder man verfolgte den einen und wollte die Identität der Denkwürdigkeiten mit der Evangeliensammlung beweisen, dann suchte man alle Abweichungen zu vertuschen oder wegzuschaffen; oder man behauptete die Verschiedenheit beider Sammlungen und erkannte dann nicht unbefangen die Spuren der Aehnlichkeit an, indem man auf Abweichungen Gewicht legte, die nur aus der ungenauen Art des Kirchenvaters,

evangelische Stellen anzuführen, abzuleiten sind, wie dies die Vergleichung der mehrmal angezogenen Stellen, die nie zusammenstimmen, handgreiflich zeigt. — Nur wenn man beide Grundsätze in derselben Ausdehnung in Anwendung bringt, darf man hoffen zu einem begründeten Resultat zu kommen.

Vergleichen wir nun die Evangelischen Stellen, die sich in den Werken des *Justinus* vorfinden, mit unsern vier canonischen Evangelien, so finden wir Elemente aus allen beim Justin vereinigt.

Das Evangelium des *Marcus* enthält so wenig Eigenthümlichkeiten, daſs es immer sehr schwer ist, von seinem Gebrauch schlagende Spuren aufzufinden; gemeiniglich finden sich die Stellen, die man von ihm ableiten möchte, auch im Matthaeus oder Lucas. Indeſs setzen uns die Citate Justins in den Stand, einige von den Eigenthümlichkeiten des Marcus anzuführen, was um so wichtiger ist, je seltner dieselben im Marcus sind.

In der gröſsern Apologie S. 87. gebraucht *Justinus* die Worte: ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ παυθήσεται καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, die nur Marc. 9, 44. 46. 48. vorkommen. Indeſs könnte man hier einwenden, daſs diese Worte auch aus Jes. 66, 24. genommen seyn könnten. Die Worte in der Uebersetzung der siebzig Dolmetscher kommen auch den angeführten Worten Justins näher, als die des Marcus; die Siebzig haben nemlich nur statt des παυθήσεται bei Justin: τελευτήσει, während Marcus liest: ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ

τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. Dagegen in der Stelle: μεγίστη ἐντολή ἐστιν· κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, (S. 63.) sieht man in dem Zusatz καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου offenbar die Benutzung des Marcus (12, 30.), der diesen Zusatz allein hat. — Die ἀνέλευσις Χριστοῦ εἰς τὸν οὐρανόν, deren Justinus S. 69. und öftrer Erwähnung thut, setzt den Schlufs des Marcus oder auch des Lucas voraus. — Am entscheidendsten ist aber für den Marcus die Stelle Justins im Dialogus mit dem Tryphon S. 333., wo es heifst: in den Denkwürdigkeiten stehe: dafs Christus die zwei Söhne des Zebedaeus, Boanerges, d. h. Donnersöhne, genannt habe, was nur Marc. 3, 17. und eben mit denselben Worten erzählt wird. Manche Gelehrte haben sogar bei dieser Stelle, wie ich oben schon bemerkte, eine ausdrückliche Erwähnung des Evangeliums des Marcus finden wollen, indem sie behaupteten, Justin rede hier von ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου, worunter allerdings nur der Marcus verstanden werden könnte. Allein ich habe schon oben bemerkt, dafs das αὐτοῦ, was auf Petrus bezogen werden sollte, weit richtiger auf Christus gezogen wird, so dafs also nicht von Denkwürdigkeiten des Petrus, sondern Christi die Rede ist.

Eben so finden sich in Justins Denkwürdigkeiten ganz unleugbare Spuren vom Evangelium des *Johannes*. Justinus in seiner gröfsern Apologie S. 94. schreibt: ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς

τὰς

τὰς μητρὰς τῶν τεκουσῶν ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν ἐστι πᾶσι. In dieser Stelle ist ganz unleugbar auf das Gespräch des Herrn mit Nicodemus Rücksicht genommen; besonders geht die Erwähnung der Unmöglichkeit, in den Mutterleib zurückzugehn, deutlich auf die Einwürfe des Nicodemus zurück. Auffallend ist daher, wenn *Eichhorn* (Th. I. S. 105.) grade die Worte: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον κ. τ. λ., die eigentlich die wichtigsten sind, ausläſst. *Storr* (Zweck der evang. Gesch. und der Briefe des Johannes S. 369.) richtet auch seine Angriffe mehr gegen die erstere Hälfte der Stelle, und bemerkt, dieselbe lieſse sich deshalb nicht aus Johannes ableiten, weil βασιλεία τῶν οὐρανῶν kein Johanneischer Ausdruck sey, Johannes sage βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Allein daraus folgt ja doch nur, daſs die Stelle kein buchstäbliches Citat ist, die Worte ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μητρὰς τῶν τεκουσῶν ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν ἐστι πᾶσι, lassen sich ja nicht mit Gewalt auf etwas andres beziehn, als auf die Geschichte vom Nicodemus. Selbst *Bretschneider* (probab. p. 193.) hat das Gefühl, daſs sich die Beziehung auf das Gespräch Christi mit Nicodemus in dieser Stelle nicht leugnen lasse; er sagt nur: Justin sage nicht, daſs dies im Evangelium des Johannes stehe, oder in irgend einem andern Buch — es sey daher ungewiſs, ob die Stelle aus der Tradition oder aus den Denkwürdigkeiten entnommen sey. — Wir haben nun gleich von vorne herein alles Berufen auf Tradition, als die Reinheit der Untersuchung störend, abgewiesen, können daher auch hier nur die Denk-

würdigkeiten als die Quelle ansehn, aus der dem Justinus die Kunde von der Erzählung vom Nicodemus zukam.

Im Dialogus mit dem Juden Tryphon finden sich ferner (S. 342.) offenbare Beziehungen auf die Geschichte von dem Zusammentreffen Christi mit dem Samaritanischen Weibe am Brunnen Jacobs (Joh. 4.). Christus heifst nemlich hier ὕδωρ ζῶν, ὕδωρ τῆς ζωῆς (Joh. 4, 10.), Ausdrücke, die sonst im N. Testament von Christus nicht vorkommen. Aufserdem finden wir die Lehre vom Logos in den eigenthümlichen Johanneischen Redensarten im Justinus wieder. S. 332.. Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος κ. τ. λ. S. 74. ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσποτὴν Θεὸν καὶ ὑιὸς καὶ λόγος ἐστίν, ὅς τινα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν. S. 68. Ἰησοῦς μόνος ἰδίως ὑιὸς Θεοῦ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων. — In Beziehung auf diese und ähnliche Stellen (Justinus redet nemlich in seinen Schriften sehr häufig vom Logos und seiner Erscheinung im Fleisch), ist nun freilich Sitte, zu sagen, es liefse sich daraus nichts für den Gebrauch des Evangeliums des Johannes ableiten, weil die Lehre vom Logos den Griechischen Christen so geläufig gewesen sey, dafs man sie zur allgemeinen Kirchenlehre rechnen müsse (*Bretschneider* probab. 191. 197.), aus dem Johannes könne man dieselbe gar nicht ableiten. Allein ich sehe wirklich nicht, dafs dieser Einwurf von Bedeutung ist. Niemand wird leugnen wollen, dafs die Kenntnifs von

der Lehre vom Logos an und für sich nicht auf Kenntnifs und Gebrauch des Evangeliums Johannes schliefsen läfst; allein mit Recht kann man behaupten, dafs die Uebertragung dieser Lehre auf die Person Jesu, die Lehre von der Menschwerdung des Logos in Jesu Christo, dafs diese dem Johannes und seinen Schriften ganz eigenthümlich sind. Es war dies so wenig allgemeine Kirchenlehre, dafs kein einziger Schriftsteller des Neuen Testaments, aufser Johannes, davon weifs, dafs das Wort Gottes in Jesu Fleisch geworden ist, und eben so weifs kein *Barnabas*, kein *Clemens von Rom*, kein *Ignatius* *) etwas von dem Logos und seiner Menschwerdung. Wo wäre denn nun ein Schriftsteller, von dem wir sagen könnten, er habe auf selbstständige Weise die Uebertragung der Lehre vom Logos auf die göttliche Natur Christi gemacht? Es läfst sich kein einziger Schriftsteller angeben, von dem dies mit einiger Wahrscheinlichkeit, geschweige mit Gewifsheit, ausgegeben werden könnte; ja es ist sogar innerlich unwahrscheinlich, dafs es je geschehen sey. Wenn in der ganzen apostolischen Christenheit die Paulinische Ausdrucksweise über die göttliche Natur in Christo herrschend gewesen wäre, wenn man gar keine apostolische Au-

*) Im Briefe des *Ignatius* an die Magnesianer c. 8. findet sich freilich eine Stelle, worin von dem λόγος ἀΐδιος die Rede ist; wenn aber auch der Brief überhaupt echt ist, so mufs doch hier wegen der Beziehungen auf *Valentinus* ein Interpolat seyn.

torität für die Anwendung der Logoslehre auf Christus gehabt hätte — so ist höchst unwahrscheinlich, daſs irgend jemand gewagt hätte, diese Uebertragung zu machen; ganz unmöglich aber, daſs, wenn sie vielleicht jemand selbsständig gemacht hätte, wie die Gnostiker es vielleicht hätten thun können, diese Uebertragung von der ganzen Kirche ohne Ausnahme als eine gültige recipirt wäre; ganz natürlich hätte die katholische Kirche diese Benennung der göttlichen Natur Christi als unapostolisch verworfen, und als zum falschen Gnosticismus führend bekämpft. Wir können daher mit Recht von der Voraussetzung ausgehen, daſs der Sprachgebrauch, das Göttliche in Christus Logos zu nennen, einzig und allein von den Johanneischen Schriften ausging; ohne apostolische Autorität hätte niemand die Uebertragung dieser uralten Lehre vom Wort auf die Person Jesu gemacht, und noch weniger hätte sie ohne die Autorität eines Johannes je allgemeine Kirchenlehre werden können.

Auſser diesen Spuren des Evangeliums Johannes in den Schriften des *Justinus*, finden wir noch in der Art, wie S. 316. die Rede des Johannes, des Täufers, angebracht wird, eine Andeutung, daſs Justin die Relation des Johanneischen Evangeliums von der Taufe Jesu kannte. Es heiſst: οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν. Πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὔκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος. Hier finden sich die Worte: οὔκ εἰμι ἐγὼ ὁ Χριστός nur Joh. 1, 20. —

Auch die Worte ὁ ἐμὲ ἀκούων, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με finden sich Joh. 5, 24. am ähnlichsten wieder; dafs sie nicht ganz übereinstimmen, kann keinen Grund abgeben zu leugnen, dafs sie aus dem Johannes flossen, weil Justin die Stelle selbst zweimal (S. 64. u. S. 95.) citirt und zwar abweichend. — Recht entscheidend sind aber noch die Stellen, die sich in den von *Grabe* gesammelten Fragmenten verloren gegangener Werke Justins finden. Spicil. patr. Tom. II. p. 191. heifst es namentlich: καὶ ψηλαφᾷν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τόπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε, was offenbar auf Joh. 20, 27. geht, und ebendaselbst weiter unten: καθὼς εἴρηκεν· ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, womit wahrscheinlich auf Joh. 14, 2. gezielt ist. — Hiernach kann kein Zweifel seyn, dafs sich in Justins Denkwürdigkeiten Elemente aus dem Johanneischen Evangelium fanden.

Dafs die Denkwürdigkeiten Justins auch Erzählungen enthielten, die wir im *Lucas* wiederfinden, geht schon aus den oben citirten Stellen hervor, in denen von der Verkündigung der Geburt Jesu die Rede war (Justin. S. 75. und 327.). An einer andern Stelle S. 303. geschieht auch der ἀπογραφή Erwähnung: φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἂν ἐκβέβληκεν αὐτήν, ἀλλὰ ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου, ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν (Luc. 2, 1 ff.). Und an derselben Stelle heifst es weiter unten: ἐπειδὴ οὐκ εἶχε καταλῦσαι ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ, ἐν σπηλαίῳ τινὶ συνέγγυς τῆς κώμης κατέλυσε καὶ τότε αὐτῶν ὄντων

ἐκεῖ, ἐτέτοκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει (Luc. 2, 7.).

Im Bericht von der Taufe Jesu hat Justinus: ἐν εἴδει περιστερᾶς vom heiligen Geist. Luc. 3, 22. hat σωματικῷ εἴδει.

S. 64. und 301. schliefst sich Justin sehr nahe an *Lucas* an. Πολλοὶ ἐροῦσί μοι, κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν κ. τ. λ. Nur Luc. 13, 26. findet sich das ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν wieder.

Auch S. 62. und 324. ist das: γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες κ. τ. λ. aus Luc. 6, 35. 36. Da die Stelle oben schon mitgetheilt ist, ziehe ich sie hier nicht wieder aus. — In der gleichfalls schon mitgetheilten Stelle über die Leidensgeschichte (S. 328.) finden sich die Worte τοῖς μυξωτῆρσιν κ. τ. λ. nur in dem ἐξεμυκτήριζον des Lucas (23, 25.) wieder. Die Worte Jesu: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν (S. 62.) und τὰ ἀδύνατα παρ' ἀνθρώποις, δυνατὰ παρὰ Θεῷ (S. 66.) stimmen wörtlich mit Luc. 5, 32. 18, 27. überein, während die Stellen bei Matthaeus und Marcus abweichen.

Die merkwürdige Stelle in der Antwort, die Jesus den Sadducäern gibt, führt Justinus nach *Lucas* an. Οὔτε γαμήσουσιν, οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες. Matth. 22, 30. Marc. 12, 25. weichen stark ab und lassen namentlich das τέκνα τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. ganz weg, was Luc. 20, 35. wie Justin (S. 308.) hat: ἰσάγγελοι γάρ εἰσι, καὶ υἱοί εἰσι τοῦ Θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

In den Einsetzungsworten des Abendmahls folgt Justin auch dem *Lucas* (22, 19. 20.). Die Worte: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου hat Justinus (S. 98.) und die hat das Paulinische Evangelium allein. (Vergl. 1 Cor. 11, 25.)

Aufser diesen Stellen, in denen sich Justins Citate sichtbar dem Evangelium des Lucas annähern, die aber auch in andern Evangelien vorkommen, führt der Kirchenvater noch einige Stellen an, die nur dem Lucas angehören.

Justinus.	Lucas.
S. 63. Τῷ τύπτοντί σου ἐπὶ τὴν σιαγόνα, παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα, ἢ τὸ ἱμάτιον, μὴ κωλύσης.	6, 29. Τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα, παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον, καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης.
S. 301. Δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων (καὶ σκολοπενδρῶν) καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ.	10, 19. Ἰδού, δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.
S. 64. Ὧι πλέον ἔδωκεν ὁ Θεὸς, πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ.	12, 48. Παντὶ δέ, ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητήσεται παρ' αὐτοῦ.
S. 331. Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντέταχθαι· ὅτι	22, 43. Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσεύχετο. Ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος, καταβαίνοντος ἐπὶ τὴν γῆν.

ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου.	
S. 333. Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ, εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.	23, 46. Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου.

Diese Stellen lassen gar keinen Zweifel übrig über das Verhältnifs der Denkwürdigkeiten zum Lucas. Es befanden sich in denselben eine nicht unbedeutende Anzahl der Eigenthümlichkeiten dieses Evangeliums, so wie dies auch mit Johannes und Marcus der Fall war, wie wir gesehen haben.

Was endlich *Matthaeus* betrifft, so findet sich dieses Evangelium einem beträchtlichen Theil nach in den Citationen aus Justins Denkwürdigkeiten wieder. Die Fragmente finden sich in einer Abhandlung von *Stroth* über die Denkwürdigkeiten vollständig gesammelt (im *Eichhornschen* Repertor. Theil I.), ich brauche daher nur diejenigen Stellen herauszuheben, über welche ich noch etwas Besonderes hinzuzusetzen habe.

Von der Genealogie redet Justinus nirgends ausdrücklich, indefs deutet er doch an einer Stelle verständlich genug an, dafs er sie hatte. S. 327. schreibt der Märtyrer: υἱὸν οὖν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν, ἤτοι ἀπὸ τῆς γενέσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἰακὼβ, καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ γένους, ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα καὶ τούτων τῶν καθηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος. Desto genauer gibt er aber an, was in den beiden ersten Ca-

piteln des Matthaeus von der Geburt und Kindheit Jesu erzählt wird; dies bedarf aber einer etwas nähern Betrachtung, weil Justinus diese Nachrichten über die Kindheit Jesu so sehr frei und eigenthümlich behandelt.

Wir stellten schon oben die zwei Stellen aus S. 75. und 327. neben einander, die von der Geburt Jesu handeln, wo auch schon Elemente des Lucas und des Matthaeus erschienen. Namentlich die Stelle S. 75. lautet im Zusammenhange so: δύναμις Θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ, ἐπεσκίασεν αὐτὴν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον, κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος Θεοῦ, εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσειται (Luc. 1, 31—35.) καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Matth. 1, 21.). Wiewohl Justin hier hinzusetzt: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, so können wir doch durch Vergleichung mit S. 327. deutlich zeigen, daſs diese Worte weder in der Folge in den Denkwürdigkeiten gestanden haben (indem Vers 31. aus Lucas hier später steht, als Vers 35.), noch daſs die Elemente aus Lucas und Matthaeus in den Denkwürdigkeiten wirklich in solcher Mischung vereinigt gefunden wurden. Wäre dies der Fall gewesen, so könnte Justin nicht selbst so sehr variiren, und S. 327. die Stelle anders mittheilen als S. 75. Es ist also diese Stelle (S. 75.) nur als eine freie Citation anzusehn, in der Justinus die verschiedenen Relationen des Matthaeus

und Lucas selbst zusammen vereinigte, ohne sie in seiner Handschrift so vereinigt zu lesen.

Eben so stellen sich die Relationen dar, die Justin S. 303. 304. von der **Kindheit Jesu** mittheilt.

Ἅμα τῷ γεννηθῆναι τὸν παῖδα μάγοι ἀπὸ Ἀραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ, πρότερον ἐλθόντες πρὸς Ἡρώδην, τὸν ἐν τῇ γῇ ὑμῶν τότε βασιλεύοντα. — Καὶ γὰρ οὗτος ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, μαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ ὑμῶν, τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων καὶ εἰπόντων, ἐξ ἀστέρος τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ φανέντος ἐγνωκέναι, ὅτι βασιλεὺς γεγέννηται ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν. Καὶ ἐν Βηθλεὲμ τῶν πρεσβυτέρων εἰπόντων, ὅτι γέγραπται ἐν τῷ προφήτῃ οὕτως· καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου. Τῶν ἀπὸ Ἀραβίας οὖν μάγων ἐλθόντων εἰς Βηθλεὲμ καὶ προσκυνησάντων τὸ παιδίον καὶ προσενεγκάντων αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν, ἐπειδὴ κατὰ ἀποκάλυψιν μετὰ τὸ προσκυνῆσαι τὸν παῖδα ἐν Βηθλεὲμ, ἐκελευσθῆναι μὴ ἐπανελθεῖν πρὸς τὸν Ἡρώδην. Καὶ Ἰωσὴφ δέ, ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος, βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριάμ, νομίζων ἐγκυμονεῖν αὐτὴν ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός, τουτέστιν ἀπὸ πορνείας, δι᾽ ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτου, εἰπόντος αὐτοῦ τοῦ φανέντος ἀγγέλου, ὅτι ἐκ πνεύματος αγίου, ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι (Matth. 2, 1—12. 1, 19. 20.). Φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτήν, ἀλλὰ ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου, ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν, καὶ αὐτὸς ἅμα τῇ Μαρίᾳ κελεύεται ἐξελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ εἶναι ἐκεῖ ἅμα τῷ παιδίῳ, ἄχρις ἂν αὐ-

τοῖς πάλιν ἀποκαλυφθῇ ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν (Luc. 2, 1—5. Matth. 2, 13—15.). Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεὲμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ συνέγγυς τῆς κώμης κατέλυσε καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν (Luc. 2, 7.).

Nach einigen Zeilen fährt der Kirchenvater wieder so fort: Καὶ ὁ Ἡρώδης μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων, ὡς ἠξίωσεν αὐτοὺς ποιῆσαι, ἀλλὰ κατὰ τὰ κελευσθέντα αὐτοῖς δι' ἄλλης ὁδοῦ εἰς τὴν χώραν αὐτῶν ἀπαλλαγέντων καὶ τοῦ Ἰωσὴφ ἅμα τῇ Μαρίᾳ καὶ τῷ παιδίῳ, ὡς καὶ αὐτοῖς ἀποκεκάλυπτο, ἤδη ἐξελθόντων εἰς Αἴγυπτον, ὐο γινώσκων τὸν παῖδα, ὃν ἐληλύθεισαν προσκυνῆσαι οἱ μάγοι, πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας, τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναιρεθῆναι *). Καὶ τοῦτο ἐπεπροφήτευτο μέλλειν γίνεσθαι διὰ Ἱερεμίου, εἰπόντος δι' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως· φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς, Ραχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσι (Matth. 2, 12—17.).

Ich habe mich genöthigt gesehen, diese etwas lange Stelle hier herzusetzen, weil *Stroth* sie in der angeführten Abhandlung nicht in der Reihenfolge gibt, wie sie bei *Justinus* stehen, worauf aber für uns eben alles ankommt. Hier sieht man nemlich gleich bei dem ersten Absatz, daſs die Worte

*) S. 328. gibt Justin dasselbe so: ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐν Βηθλεὲμ, ὡς προέφην, παρὰ τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων, μαθὼν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰ κατ' αὐτὸν, ἐπεβούλευσεν ἀνελεῖν αὐτὸν καὶ κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ κέλευσιν Ἰωσὴφ λαβὼν αὐτὸν ἅμα τῇ Μαρίᾳ ἀπῆλθεν εἰς Αἴγυπτον.

nicht so in diesem Zusammenhang und dieser Folge in den Denkwürdigkeiten können gestanden haben. Es folgt da der Inhalt von Matth. 1, 19. 20. demjenigen, was erst Matth. 2, 1—12. erzählt wird und dies wird von Justin so sichtbar nur aus dem Gedächtniſs nachgebracht, mit der Formel: καὶ Ἰωσὴφ — βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν κ. τ. λ. um die Anbetung des Kindes durch die Magier zu motiviren, daſs gar kein Zweifel darüber obwalten kann. Die Worte können in den Denkwürdigkeiten gar nicht so aufeinander gefolgt seyn, wenn nicht die allerunpassendste Stellung soll vorausgesetzt werden. Erst wird ausführlich erzählt, wie die Magier nach dem Kindlein forschen und es anbeten, und darauf sollte gefolgt seyn, wie Maria nicht von Joseph verstoſsen ward, als er ihre Schwangerschaft sah? Es ist hier offenbar nichts als eine freie Erzählung der Geschichte Jesu, in der nun weder die Ordnung der einzelnen Evangelien genau befolgt wird, noch die Elemente aus Lucas und Matthaeus auseinander gehalten werden. Daher kommen denn auch die äuſsersten Unregelmäſsigkeiten vor; von der Geburt Jesu in Bethlehem ist gar nicht die Rede und die hätte bei der Erwähnung der ἀπογραφή doch nothwendig erzählt werden müssen, wenn wir hier den Zusammenhang der Geschichte nach den Denkwürdigkeiten hätten. Statt dessen ist immer von dem Kindlein die Rede, das angebetet wird, nach Aegypten genommen wird u. s. w. offenbar zum Beweis, daſs hier nur von Justin in den Gang seiner Argumentation eine freie Erzählung der

Geschichte der Kindheit Jesu verflochten wird, so dafs er die Geburt nicht ausdrücklich erzählt, sondern voraussetzt. Am unzweideutigsten belehrt uns aber über die Art, wie wir die mitgetheilte Stelle anzusehen haben, die Parallele S. 330., wo sich an die Anbetung der Magier, wie es sich gehört, die Flucht nach Aegypten unmittelbar anschliefst; also jener ganze Zwischensatz von Joseph, der die Maria verstofsen wollte, von der ἀπογραφή u. s. w. völlig fehlt; woraus denn deutlich erwiesen ist, dafs jener Satz auch in der angeführten Stelle nur als erklärendes Einschiebsel des Justinus zu betrachten ist.

Die verschiedenen Erzählungen von der Taufe, die schon oben mitgetheilt sind, folgen dem Matthaeus; S. 316. findet sich noch die Schildrung der Kleidung des Johannes: ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ μηδὲν ἐσθίων πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον (Matth. 3, 4.), die auch mit Matthaeus übereinkommt.

Die Versuchungsgeschichte erzählt *Justinus* S. 331. folgendergestalt: Καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται, προσελθὼν καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· προσκύνησόν μοι. Καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν Χριστόν· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, κύριον τὸν Θεόν σου, προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Man sieht hier recht handgreiflich wieder die Citationsmanier des Justin; er folgt in der Hauptsache der Relation des Matthaeus (4, 10. gibt er wörtlich wieder); zwischen die Erzählung von der Versuchung

Jesu wird aber eine Erwähnung der Taufe und der Stimme, die vom Himmel kam, eingeschoben, wovon niemand glauben wird, dafs sie in solchem Zusammenhang in den Denkwürdigkeiten stand — sie wird blofs in der ungenauen Citationsart Justins so willkührlich mit der Erzählung von der Versuchung verwoben. Wir dürfen hier aber gar nicht blofs von Wahrscheinlichkeit reden; wir wissen gewifs, dafs Justinus in seinen Denkwürdigkeiten die Erzählung von der Taufe und die himmlische Stimme in demselben Zusammenhang las, wie wir sie im Matthaeus haben; worüber nur die oben mitgetheilten zwei Berichte von der Taufe, aus S. 316. 268. zu vergleichen sind. — Dafs aber auch die Versuchungsgeschichte selbst nicht buchstäblich aus den Denkwürdigkeiten entnommen ist, dafür bürgt das: μέχρι τοῦ εἰπεῖν κ. τ. λ. woraus hervorgeht, dafs das προσκύνησόν μοι das Aeufserste ist, dem also etwas andres vorangehen mufste. Ohne Beziehung auf die vorhergehenden Anmuthungen des Teufels versteht man das μέχρι τοῦ εἰπεῖν nicht.

Die Bergpredigt läfst sich aus Justins Fragmenten zum grofsen Theil wiederherstellen; ich habe aber nichts Besonderes darüber hinzuzusetzen, führe daher auch nichts daraus an. Die Zusammenstellung erscheint bisweilen im Justin anders, als im Matthaeus, nach den vorhergehenden Bemerkungen aber dächte ich, wäre zu schliefsen, dafs man daraus keine handschriftliche Abweichungen beweisen kann, wenn sich hier gleich auch nicht weiter darthun läfst,

dafs er in seinen Denkwürdigkeiten dieselbe Folge hatte, die Matthaeus beobachtet.

Aus dem 13ten Capitel des Matthaeus hat *Justin* die Parabel vom Säemann in kurzem Auszuge. S. 354. ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον, καὶ ὁ μὲν ἔπεσεν εἰς τὴν ὁδόν, ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας, ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρωδῆ, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν. Man sieht aber, dafs dies nur eine kurze Inhaltsangabe seyn soll und dafs keineswegs in den Denkwürdigkeiten so geschrieben stand. Dasselbe zeigt die Geschichte vom Petrus S. 327. Καὶ γὰρ τὸν υἱὸν Θεοῦ Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον. Hier gibt das: κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν eine unverkennbare Andeutung, dafs Justin das Gespräch zwischen Petrus und Christus (Matth. 16, 16 ff.) auch hatte.

Im folgenden sind beinahe aus allen Capiteln des Matthaeus Stellen bei Justin angeführt; ich übergehe sie aber, als nichts Näheres für unsre Untersuchung enthaltend.

Nur die Stellen aus dem 27sten Capitel des Matthaeus will ich zusammenstellen, weil man diese bei *Stroth* nicht vollständig findet. Die Stellen von Christi Leiden am Kreuz sind schon oben mitgetheilt aus Justin S. 77. 328. Aufserdem citirt der Kirchenvater S. 326. die Worte: ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με (Matth. 27, 46.). S. 329. führt Justin an: Christus habe in seinem Verhör vor Pilatus nichts geredet (Matth. 27, 14.). S. 332. ist von dem Vertheilen der Kleider die Rede. Συνήχθησαν οἱ ἀγωνιζό-

μενοι ἐπὶ τῷ καταδικάσασθαι αὐτόν, ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται γενόμενον. Καὶ ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν ἐμέρισαν αὐτοῖς οἱ σταυρώσαντες τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἐδήλωσα. Er bezieht sich hiermit auf S. 324. wo es heifst: ἐμέρισαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἑαυτοῖς, λαχμὸν βάλλοντες ἕκαστος κατὰ τὴν τοῦ κλήρου ἐπιβολήν Matth. 27, 35.). — S. 324. Ὁ κύριος σχεδὸν μέχρις ἑσπέρας ἔμεινεν ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ πρὸς ἑσπέραν ἔθαψαν αὐτόν (Matth. 27, 57—59.).

Man sieht, die Beziehung auf evangelische Stellen, die dem Matthaeus angehören, geht durchweg fort bis ans Ende. Zum Beschlufs führe ich nur noch an, dafs S. 94. auch die Taufformel, mit der Matthaeus sein Evangelium endet, vorkommt: ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λοῦτρον ποιοῦνται. *Stroth* in der angeführten Abhandlung (Repert. Th. I. S. 46.) bemerkt freilich hierbei, man sehe aus dieser Stelle, dafs Justin in seinen Denkwürdigkeiten die Taufformel nicht gehabt habe, sonst würde er sich zum Beweise auf die Worte Christi Matth. 28, 19. berufen haben, nun aber führe der Kirchenvater nur die Worte an: ἂν μὴ αναγεννήθητε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Allein dieser Einwurf des gelehrten Mannes beruht auf einem blofsen Mifsverständnifs. Die Worte: ἂν μὴ ἀναγεννήθητε κ. τ. λ. werden nicht angeführt in Beziehung auf die Taufformel, was sollten sie da beweifsen? sondern nur, um die Nothwendigkeit der Wiedergeburt darzuthun. Sie beziehn sich ganz klar auf die unmittelbar vorhergehenden Worte: ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα

ὕδωρ

ὕδωρ ἐστὶ καὶ τρόπον γεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀγαγέννωνται. Die Erwähnung des Taufens im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes macht daher immer höchst wahrscheinlich, daſs er auch in seinen Denkwürdigkeiten den Schluſs des Matthaeus hatte.

Da wir also beim Justin Anfang und Ende des Matthaeus und fast aus allen Capiteln des Evangeliums beträchtliche Stücke finden, so müssen wir nothgedrungen die Kenntniſs des Matthaeus bei Justinus annehmen. Es kommt aber noch ein wichtiger Umstand hinzu, der uns zu dieser Annahme nöthigt. Wenn wir die Alttestamentischen Citate, die Matthaeus und Justin in seinen Evangelischen Stellen zusammen haben, vergleichen, so offenbart sich darin die auffallendste Uebereinstimmung gegen die Uebersetzung der Siebzig und selbst gegen den hebräischen Text, was so gut wie nothwendig zu der Annahme einer und derselben Quelle führt.

Justin S. 74.	Matthaeus.	Uebersetzung der LXX.
Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός.	1, 23. καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.	Jes. 7, 14. καὶ καλέσεις. וְקָרָאת שְׁמוֹ
S. 75. Καὶ σὺ Βηθλεὲμ γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα,	2, 6. ganz wie Justin.	Jes. 5, 2. Καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος τοῦ Ἐφράθα, ὀλίγοστος εἶ τοῦ εἶναι ἐνχιλίασιν Ἰούδα, ἐκ σοῦ μοι ἐξε-

ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου.	τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ.	λεύσεται ἡγούμενος τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος.

Die Abweichung von den Siebzig ist hier eben so auffallend, als die wörtliche Uebereinstimmung mit dem Matthaeus. Die Bemerkung wird dadurch noch wichtiger, daſs dieselbe Stelle S. 303. noch eben so wieder vorkommt, und zwar in Verbindung mit den Magiern aus Arabien, mit deren Ankunft die Stelle auch im Matthaeus in Zusammenhang steht (Matth. 2, 6.).

Justin. S. 76.	Matthaeus.	LXX.
Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών κήρυσσε θύγατερ Ἱερουσαλήμ, ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πρᾶος, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου.	21, 5. Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου κ. τ. λ. wie Justinus.	Zach. 9, 9. Χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σίων, κήρυσσε θύγατερ Ἱερουσαλήμ, ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

In diesem Citat stimmt Justin in den ersten Worten mit den Siebzig gegen Matthaeus überein; man muſs aber wohl die Worte: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών bei Matthaeus nur als vorläufige Einleitung zu demjenigen, was beim Propheten stand, ansehen; die Worte, worauf es ihm allein ankam, waren: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου κ. τ. λ. Die Worte, die Justin und die Siebzig gemeinschaftlich haben, geben ganz buchstäb-

lich das Hebräische wieder; wiewohl sich aber die Siebzig auch im folgenden genau an den Urtext anschliefsen, so weicht doch Justin von beiden ab und geht in allen Eigenthümlichkeiten dem Matthaeus nach. Das וְכָשַׁע drücken sie beide gar nicht aus, das צַדִּיק geben sie durch πρᾶος, während die Siebzig δίκαιος haben u. s. w. so dafs man auf jeden Fall doch bei Justin die Bekanntschaft mit Matthaeus nach dieser Stelle voraussetzen mufs.

Justin. S. 235.	Matthaeus.	LXX.
Γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστίν, ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.	21, 23. Γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.	Jes. 56, 7. Ὁ γὰρ οἶκός μου, οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Jerem. 7, 11. Μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου.

Diese Stelle ist besonders bemerkenswerth; die Uebereinstimmung ist ohne dieselbe Quelle gar nicht erklärlich, da keine alttestamentische Stelle für sich jenen Worten entspricht; ein zufälliges Zusammentreffen aber in der Zusammensetzung so weit getrennter Stellen ist völlig undenkbar. Für den Matthaeus folgt aber freilich aus dieser Stelle weniger, weil sie auch Marc. 11, 17. Luc. 19, 46. vorkommt.

Justin. S. 304.	Matthaeus.	LXX.
Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα	2, 18. θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμός	Jerem. 31, 15. (LXX. 38, 15.) Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθ-

αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί.	wie Justinus.	μοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσί.
S. 331. Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	4, 10. wie Justinus.	Deut. 6, 13. Κύριον τὸν Θεόν σου, φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ.

Uebersehen wir nun die ganze Reihe der evangelischen Stellen, die aus den Denkwürdigkeiten Justins angebracht sind, so müſste man ohne Anstand bekennen, Justinus habe die Evangeliensammlung besessen, wenn sich nicht unter den Anführungen des Kirchenvaters auch manche fänden, d i e n i c h t i n u n s e r n E v a n g e l i e n v o r k o m m e n. Indem wir nun zur nähern Betrachtung dieser Stellen übergehen, bemerken wir noch einmal, daſs sich zwar bei einigen wahrscheinlich machen läſst, daſs es bloſs aus der Tradition geflossene Zusätze sind, daſs wir aber, um die Untersuchung ganz frei und unpartheiisch zu erhalten, auf die Tradition nie zurückgehen wollen, sondern von der Voraussetzuug ausgehn, daſs auch alle evangelische Stellen, die keinem canonischen Evangelium correspondiren, aus den Denkwürdigkeiten abzuleiten sind.

Unter die Eigenthümlichkeiten des *Justinus* gehören nun die Worte: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις, als

Rede Christi (Justin S. 253.); in den Evangelien ist nemlich immer nur von der Ankunft falscher Propheten und Christi die Rede.

S. 267. heifst es bei Justin: ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ, und zwar mit der ausdrücklichen Angabe: ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς λέγει. Dieselben Worte braucht *Clemens Alexandrinus* in seiner Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, wo sie lauten: ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ. Nach *Clemens* scheinen es aber nicht sowohl Worte Jesu, als eines Propheten zu seyn und *Joh. Climacus* in scala Pardisi p. 159. sagt: es wären Worte des Ezechiel. Allein da finden sie sich nicht. *Grabe*, aus dem ich dieses alles ersehe, führt noch (Spicil. Tom I. in den Noten zu p. 14. p. 327.) Nilus in Anastasii quaest. 3. p. 34. an, wo die Stelle so lautet, οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος, wo sie also wie von Justin Christo zugeschrieben wird.

S. 271. führt *Justin* eine Stelle an, in der der Herr von seinen Leiden und der Auferstehung spricht, wobei folgender unsern Evangelien fremder Zusatz gemacht wird: καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν.

S. 333. heifst es von den Aposteln: μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ, ὅτε ἐσταυρώθη, καὶ μετ' αὐτῶν διάγων, ὕμνησε τὸν Θεὸν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγεννημένον.

S. 296. Οἱ δὲ (Ἰουδαῖοι) τὰ τέρατα ὁρῶντες γινόμενα, φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον.

S. 316. heifst es von Christus: τὰ τεκτονικὰ ἔργα

εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζῦγα· διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βιόν. So bestimmt ausgeprägt findet sich dies auch in unsern Evangelien nicht; Marc. 6, 3. heifst es nur: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων;

Aufserdem waren bei der Erzählung von der Kindheit Jesu Abweichungen. Justinus las οἱ ἀπὸ Ἀραβίας μάγοι, während Matthaeus: μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν hatte und die Geburt der Maria verlegt der Kirchenvater in eine Höhle (ἐν σπηλαίῳ τινί) bei Bethlehem. Diese Notiz, die sich auch im Protevangelium des Jacobus wiederfindet (cap. 18.), steht übrigens mit Lucas in keinem Widerspruch, sondern bestimmt nur den Ort näher, den der Evangelist unbestimmt läfst. Die Krippe (Luc. 2, 7.) pafst zu der Felshöhle sehr gut, die ja noch jetzt im Orient häufig zu Ställen benutzt werden. — Nach *Origenes* (cont. Cels. I. 51. Tom. I. p. 367. edit. de la Rue) mufs es allgemeine Tradition gewesen seyn, dafs Jesus in einer Höhle geboren sey; er schreibt nemlich: δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη. Καὶ τὸ δεικνύμενον τοῦτο διαβόητόν ἐστιν ἐν τοῖς τόποις καὶ παρὰ τοῖς τῆς πίστεως ἀλλοτρίοις, ὡς ἄρα ἐν τῷ σπηλαίῳ τούτῳ ὁ ὑπὸ χριστιανῶν προσκυνούμενος καὶ θαυμαζόμενος γεγέννηται Ἰησοῦς.

Auch bei der Erzählung von der Taufe endlich hatte Justin Momente, von denen unsre Evangelien nichts wissen, wie z. B. dafs ein Licht den Ort umleuchtete, wo Jesus getauft ward.

Diese vielen fremdartigen Zusätze erlauben uns

nun auf keinen Fall den Gebrauch der vier Evangelien so ohne nähere Bestimmung dem Justin zuzuschreiben; man müſste denn auſser denselben noch eine besondre Quelle für diese Eigenthümlichkeiten annehmen wollen, eine Ansicht, die aber sehr wenig haltbar wäre, weil die unsern Evangelien fremden Nachrichten so innig mit allen übrigen verwachsen erscheinen, daſs man sie nicht isoliren kann. Fände man noch die eigenthümlichen evangelischen Stellen unter sich zwar verbunden, aber immer in Abgesondertheit von denjenigen Erzählungen, die die Denkwürdigkeiten mit unsern Evangelien gemein haben, so lieſse sich die Möglichkeit denken, daſs entweder in den Denkwürdigkeiten auſser unsern Evangelien noch eine andre Schrift stand, oder daſs Justin auſser den Denkwürdigkeiten noch schriftliche Quellen benutzte; allein nun findet sich die Sache grade umgekehrt — meistens stehen diese Eigenthümlichkeiten mit Erzählungen aus unsern Evangelien in Verbindung und Zusammenhang, man kann daher unmöglich eine besondre Quelle für sie vindiciren, sondern muſs sie als integrirende Theile der Denkwürdigkeiten ansehn, die dann aber unsrer Evangeliensammlung nicht zu entsprechen scheinen. Und doch fanden wir wieder so auffallende Spuren aus allen Evangelien darin und besonders bemerkten wir, daſs der Matthaeus dem Verfasser so sehr geläufig zu seyn schien? Wie lassen sich diese scheinbaren Widersprüche vereinigen?

Es liegt nicht in dem Plan dieser Schrift, die

verschiedenen Erklärungsversuche hier auseinanderzulegen; ich begnüge mich daher damit, denjenigen Weg anzugeben, der mir die natürlichste Lösung dieser Schwierigkeiten darzubieten scheint.

Es ist zuerst von *Stroth*, in der oft angeführten Abhandlung über Justins Denkwürdigkeiten, gezeigt worden, dafs mehrere jener aus Justin aufgezählten eigenthümlichen Stellen mit dem Evangelium der Hebräer correspondiren. Dieser Gelehrte zog daraus die unhaltbare Folgerung, dafs die Denkwürdigkeiteiten als identisch mit dem Evangelium der Hebräer anzusehen seien — eine Annahme, die auf keinen dauernden Beifall rechnen konnte, weil sie zu sehr gegen alles anstiefs, was von dem Evangelium der Hebräer berichtet wird. Es war ganz und gar willkührlich, in dem Hebräerevangelium so viele Stellen aus dem Lucas, ja aus Marcus und Johannes, versammelt zu denken, als man nach den Denkwürdigkeiten darin annehmen müfste; unter allen Citaten aus demselben kommt kein einziges vor, das mit Stellen aus Lucas, Marcus oder Johannes correspondirte. Indefs hatte jene Untersuchung *Stroths* doch die Folge, dafs man auf verschiedne Art die Denkwürdigkeiten und das Evangelium der Hebräer zusammenstellte, wie denn *Storr* (Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis S. 363 ff.) schon sich dahin erklärte: die Apomnemoneumata Justins wären eine Harmonie des Evangeliums der Hebräer und des Lucas.

Ich habe nun oben bei der Geschichte des Matthaeus schon Gelegenheit gehabt zu erklären, dafs nach meiner Ansicht die Uebereinstimmung in den Eigenthümlichkeiten zwischen dem Evangelium der Hebräer und den Denkwürdigkeiten Justins sich sehr einfach durch die Annahme erkläre, dafs Justin eben den Matthaeus in der besondern Gestalt besafs, die man Evangelium der Hebräer zu nennen pflegt.

Es sind zwar nur einige Stellen, die zwischen beiden Schriften verglichen wurden, nemlich die Erzählungen von der Taufe und die Stimme vom Himmel; aber es sind auch grade die einzigen Stellen, die wir von beiden Schriften zusammen haben — erlaubten uns die Fragmente die Vergleichung weiter fortzusetzen, so würden wir ohne Zweifel der Uebereinstimmungen auch mehrere entdecken. Bei dieser Beschaffenheit der Fragmente ist daher die Uebereinstimmung jener zwei Stellen immer höchst wichtig. Indefs hierüber habe ich mich oben schon erklärt, bei der Geschichte des Matthaeus; ich will daher hier das Verhältnifs zwischen dem Evangelium der Hebräer und dem Matthaeus, wie ihn Justinus hatte, von einer andern Seite her aufzufassen suchen.

Nach der oben gegebenen Darstellung vom Evangelium der Nazaräer war es ein unter den Judenchristen allmählig corrumpirter Matthaeus. Da dieses Evangelium ursprünglich aramaeisch geschrieben war, wurden eben auch die aramaeischen Exemplare

verderbt, die sich aber in den Grenzen Palestina's erhalten zu haben scheinen. Justinus, wissen wir nun, war ein geborner Palestinenser, und wir setzen also sehr natürlich Kenntnifs der Zusätze, die das Evangelium daselbst erhalten hatte, bei ihm voraus. Ferner aber bemerkten wir, dafs sich die Corruptionen in den aramäischen Matthaeus erst allmählig einschlichen, und die Eigenthümlichkeiten des Justinus sind auch grade von der Art, wie man sich beginnende Corruptionen denken mufs; sie enthalten nur erklärende, näher bestimmende Zusätze zu dem, was erzählt war; von ganz neuen Erzählungen scheint sich noch zu Justins Zeit so gut wie nichts angeschlossen gehabt zu haben. — Sodann finden sich eben die Zusätze Justins in Verbindung mit Stellen aus Matthaeus; mehrere erscheinen uns einzeln, ohne dafs wir über ihre Stellung urtheilen könnten — aber die wir in Verbindungen antreffen, schliefsen sich an Matthaeus an, nie an Lucas oder einen andern Evangelisten. Führt dies nicht sehr natürlich auf einen corrumpirten Matthaeus zurück? — Aufserdem zeigen die Zusätze ihren aramäischen Ursprung unzweideutig an. Die μάγοι ἀπὸ Ἀραβίας, wofür Matthaeus μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν hat, sind ja ganz offenbar aus dem Aramäischen מִקֶּדֶם abzuleiten, wie *Eichhorn* (Einl. Th. I. S. 482.) bemerkt.

Alles dieses ist nun allerdings unsrer Annahme sehr förderlich, dafs Justinus den Matthaeus in der

Gestalt besafs, die derselbe in den Gemeinen von Palestina bekommen hatte. Allein Schwierigkeiten scheinen zu entstehen, wenn man sich denkt, wie Justin mit diesem verderbten Matthaeus habe in der katholischen Kirche auftreten können, und wie die Corruptionen aus dem Aramäischen in das Griechische übergehen konnten, und zwar in unsre, in die Evangeliensammlung aufgenommene Uebersetzung des Matthaeus?

Da die Citate des Justinus zum Theil von Matthaeus so abweichend sind, so könnte man am bequemsten alle Schwierigkeiten heben zu können glauben, wenn man dem Justinus eine besondre griechische Uebersetzung des hebräischen Evangelium des Matthaeus, das schon eine Anzahl von Corruptionen aufgenommen hatte, beilegte; die Abweichungen in den Citaten, wie das Eindringen der spätern Zusätze scheint sich so gleich einfach zu erklären. Allein die grofse wörtliche Uebereinstimmung zwischen den Citaten des Justinus und dem Matthaeus in den bei weitem meisten Stellen, erlaubt diese Annahme auf keinen Fall; diese läfst sich nur durch die Voraussetzung erklären, dafs Justinus dieselbe griechische Uebersetzung hatte, die wir haben, nemlich die, welche in die Evangeliensammlung aufgenommen war — die starken Abweichungen vom Text unsres Matthaeus lassen sich denn leicht aus Gedächtnifscitationen ableiten und dafs diese bei Justinus anzunehmen seien, lehrt ja der Augenschein. In diese Uebersetzung nun aber

mufs durch Vergleichung mit dem aramäischen Original, das schon eine Anzahl solcher Zusätze aufgenommen hatte, die später in gröfserer Anzahl hinzugefügt das Evangelium der Hebräer bildete; oder mit einer griechischen Uebersetzung *), die aus einem schon etwas alterirten hebräischen Evangelium des Matthaeus geflossen war, verglichen seyn, und die Eigenthümlichkeiten jenes mit Zusätzen vermehrten Evangeliums in sich aufgenommen haben. Die persönlichen Verhältnisse Justins sind hierzu so passend als möglich. Als Palestinenser konnte er ohne Zweifel aramäisch, oder ihm fiel dort leicht eine Uebersetzung in die Hände, welche schon mehrere Zusätze hatte aus dem vermehrten aramäischen Matthaeus, diese trug er in seine Handschrift ein, entweder alle, oder einige significante, wie so viele unter den Zusätzen, die Justin hat, sind, z. B. dafs Jesus Pflüge verfertigt habe, dafs die Juden ihm eine magische Kraft beilegten, dafs er in einer Höhle geboren sey, dafs bei seiner Taufe den Jordan ein Licht umleuchtete, und dergleichen Aehnliches. Solche Züge blideten grade ursprünglich die Zusätze zum Matthaeus in seiner Urgestalt unter den Juden-

*) Von Justinus selbst sieht man sich genöthigt, dies letztere anzunehmen, dafs er eine Uebersetzung gebrauchte, denn nach der Ableitung, die der Märtyrer im Dial. c. Tryph. Jud. p. 331. von Satanas gibt, kann er unmöglich hebräisch verstanden haben. Man könnte aber die Herübernahme von Corruptionen aus den aramäischen Handschriften eben so gut von jemand anders ableiten, als von Justin, und um deswillen kann man die zwiefache Weise festhalten.

christen, und diese konnten auf die angegebne Weise sehr leicht und natürlich in die Uebersetzung übergehn, welche sich in der Evangeliensammlung befand, da Justinus in Palestina lebte.

Dafs nun aber Justinus in der katholischen Kirche einen Matthaeus mit so unbedeutenden Zusätzen vermehrt, unbemerkt oder wenigstens ungetadelt brauchen konnte, läfst sich nach dem Geist jener Zeit sehr wohl begreifen. Wir haben ja nicht nöthig, in den Denkwürdigkeiten Justins mehr Abweichungen, oder wenn auch vielleicht einige mehr, so doch keine auffallendere Abweichungen anzunehmen, als die angeführten; diese sind aber nicht von der Art, dafs jene Zeit, die ja gar nicht auf die critische Seite gerichtet war, irgend Anstofs daran nehmen konnte; da sie durchweg den Text des Matthaeus fanden, liefsen sie diese kleinen Zusätze unberührt.

Wir können also hiernach von allen Seiten her die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit vor Augen legen, dafs jene Stellen in den Citaten Justins, die sich in unsern Evangelien nicht wiederfinden, nichts andres waren als Zusätze, die sich ursprünglich an das aramäische Evangelium des Matthaeus, wie es die Judenchristen in Palestina gebrauchten, angeschlossen hatten und dort mit mehrern andern später das sogenannte Evangelium der Hebräer bildeten — und von Justin in die griechische Uebersetzung des Matthaeus, die sich in der Evangeliensammlung befand, übertragen wurden. — Setzen wir dies nun mit unsrer allgemeinen Untersuchung über Justins

Denkwürdigkeiten in Zusammenhang, so müssen wir sagen, dafs dann nichts übrig bleibt, was uns abhalten könnte, die Evangeliensammlung dem Justin beizulegen. Dafs kein einziges von unsern vier Evangelien genannt wird, scheint allerdings sonderbar, es hängt dies aber doch offenbar allein mit dem Namen zusammen, den Justin für die Evangelien wählte; und dieser pafst doch offenbar wieder am besten zu der Vierzahl von Lebensbeschreibungen, die Justin nach der Sitte jener Zeit als vier Bücher einer Schrift ansah, wie die vier Bücher der Socratischen Denkwürdigkeiten *).

Schwer zu widerlegen ist es, wenn man dem Justin eine evangelische Harmonie zuschreiben will — aber auch nicht zu beweisen. Auf jedem Fall müfste man annehmen, dafs es eine Harmonie, aus unsern vier Evangelien zusammengestellt, war, und

*) Ich habe bei der ganzen Untersuchung über die Evangelien des Justin keine Rücksicht auf den Brief an den Diognetus genommen, weil ich denselben dem Justin nicht zuschreiben kann. Ich erwähne daher hier beiläufig, dafs der Verfasser dieses köstlichen Briefes, der sich als Apostelschüler bezeichnet (Opp. Just. p. 501.), ausdrücklich von Evangelien redet (p. 502.), die dem Gesetz und den Propheten an die Seite treten. Stellen führt er aus diesen evangelischen Schriften zwar nicht an, wir können daher auch diese Angabe nicht mit Sicherheit auf unsre Evangelien beziehen. Allein p. 498. verräth er deutlich Kenntnifs der Johanneischen Logoslehre, die, auf Christus übertragen, immer einen Zusammenhang mit der Johanneischen Schule, oder Kenntnifs seines Evangeliums voraussetzt. Dies letztere ist beim Verfasser des Briefs an den Diognetus nach der ausdrücklichen Erwähnung, dafs er Evangelien besitzt, am wahrscheinlichsten.

dann würde der Unterschied zwischen dieser und unsrer Annahme ohne Bedeutung seyn; um die Harmonie machen zu können, müfste er dann die Evangeliensammlung gehabt haben. Dafs Tatian eine Harmonie hatte, kann man bei seinem Lehrer nicht in Anschlag bringen wollen, weil es auf jeden Fall eine andre gewesen seyn müfste, da ihr die Nachrichten über die Kindheit Jesu fehlten (Theodor. fab. haer. I. 20.). Die ausdrückliche Angabe, dafs die Denkwürdigkeiten mehrere εὐαγγέλια enthielt (S. 98.) und die Zurückführung der Apomnemoneumata auf die Apostel und auf die Begleiter der Apostel machen mir die Annahme einer Harmonie unwahrscheinlich, und bestätigen zugleich auf schwer abzuweisende Art unsre Ansicht über die Denkwürdigkeiten. Zwei Apostel und zwei Begleiter der Apostel schrieben die Denkwürdigkeiten, die εὐαγγέλια heifsen, nieder, läfst sich das füglich von andern Evangelien, als den unsrigen, verstehn? Mir wenigstens ist es nicht möglich gewesen die Denkwürdigkeiten anders anzusehn.

In gewisser Verbindung mit Justin stehend erscheint immer *Tatianus*, der sein Schüler war, und folglich zur Bestätigung dessen, was über seinen Lehrer gesagt ist, gebraucht werden kann, wenn gleich seine Harmonie, wie ich schon sagte, selbstständig und ganz seinem System gemäfs bearbeitet war. Was von den evangelischen Schriften, die

Tatian kannte, zu bemerken ist, findet daher am besten hier seine Stelle.

Der Stifter der Encratiten hatte ein sogenanntes εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων verfertigt, das *Eusebius* (K. G. IV. 29.) als eine συνάφεια καὶ συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων beschreibt. Schon daſs die Harmonie aus vier Evangelien entstanden war, deutet auf unsre Evangeliensammlung hin, wir wissen aber auſserdem aus *Theodoretus* (fab. haer. I. 20.), daſs viele rechtgläubige Männer die Harmonie brauchten (οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι), diese müssen also doch die Elemente unsrer Evangelien darin wiedergefunden haben; wir wissen, daſs *Severus*, der Zeitgenosse und Geistesverwandte des Tatianus, die Evangeliensammlung hatte (Euseb. K. G. IV. 29.) und erfahren endlich, daſs das Diatessaron anfing: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Barsalibi in Assemani B. O. I. 568.), wie können wir darnach mit Grund zweifeln, daſs es aus unsern vier Evangelien geflossen war? *Eichhorn* (Einl. Th. I. S. 111.) erklärt es für unwahrscheinlich, daſs er Matthaeus und Lucas kannte, weil nach *Theodoret* (fab. haer. I. 20.) αἱ γενεαλόγιαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν fehlten. Theodoret ist für dieses Factum ein sehr gültiger Zeuge, weil er über 200 Exemplare des Diatessaron sammelte und vernichten lieſs. Aus diesem Fehlen der Genealogien läſst sich aber unter keinen Bedingungen etwas auf das Nichtkennen derselben schlieſsen — da Justin schon die Nachrichten von der Kindheit Jesu hat, so muſs Tatian sie ja gekannt haben. Und

nach

nach seinem Doketismus durfte er ja die Nachrichten von der leiblichen Geburt nicht stehen lassen; ebendeshalb wird er auch grade eine Harmonie gemacht haben, um alles ihm Anstöfsige auslassen zu können, was Theodoret (a. a. O.) deutlich genug andeutet, indem er von einer κακουργία τῆς συνθήκης spricht.

Gehen wir zur Betrachtung der Schriften des *Tatian* über, so bekommen wir darin unzweifelhafte Spuren vom Gebrauch der Evangelien. In den Fragmenten, die *Clemens Alexandrinus* (Strom. III. 12.) mittheilt, kommen evangelische Stellen vor, die aus Tatians Schrift: περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ, genommen sind. S. 547. (edit. Potter. In Sylb. Ausg. p. 460.) bezieht sich Tatian in einem Fragment auf die Worte Jesu: niemand kann zween Herrn dienen. Matth. 6, 24. Und ebendas. S. 550. wird Matth. 6, 19. ἐπὶ γῆς μὴ θησαυρίζειν, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει citirt. Hier steht freilich nicht ausdrücklich, dafs Tatian dies anführe, sondern ein τίς soll es gesagt haben, allein es ist aus dem ganzen Zusammenhange deutlich, dafs niemand als dieser gemeint seyn kann, der auch an andern Stellen ausdrücklich als unter so allgemeinen Redensarten gemeint, genannt wird; z. B. S. 547., wo das τινὲς bestimmt wird durch den Zusatz: Τατιανὸν οἶμαι τὸν Σύρον. (Vergl. *Hug's* Einl. Th. I. S. 46.) Ebendas. S. 551. citiren auch die Encratiten noch: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, (τὸ περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως) οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε γαμίζουσι.

Aus der einzigen Apologie, die uns von *Tatians*

Werken allein noch geblieben ist, können wir nur über den Gebrauch des Evangeliums des Johannes Spuren auffinden; hiervon aber auch ganz unleugbare. Der Johannes wird S. 152. (hinter Justins Werken edit. Paris. 1636. fol.) citirt mit der Formel: καὶ τοῦτό ἐστι ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει (Joh. 1, 5.). Herr *Bretschneider* (prob. 195.) meint, die Citirformel sei zu ungenau, es könne auch aus einer andern Schrift genommen seyn; da aber die Stelle wörtlich so im Johannes steht und der Schriftsteller doch offenbar ein heiliges Buch citiren will, scheint diese Gegenbemerkung von gar keinem Gewicht. Tatian citirt ja auch eine Menge andrer Stellen aus dem Johannes. S. 144. ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθείς. Ebendas. θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ. S. 158. πάντα ὑπ' αὐτοῦ γέγονε καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονε οὐδὲ ἕν. Hätte *Bretschneider* nicht seine Hypothese zu vertheidigen gehabt, würde er gewifs unbefangen genug gewesen seyn, diese so deutlichen Beziehungen auf den Johannes anzuerkennen. Nun aber äufsert dieser Gelehrte (prob. p. 194.), auch die Stelle πάντα ὑπ' αὐτοῦ γέγονε κ. τ. λ. sei nicht aus Joh. 1, 3., sondern Tatian sei zufällig mit Johannes zusammengetroffen. Hätte Tatian die Stelle aus Johannes genommen, so würde er auch den Logos das Subject haben seyn lassen und nicht Gott. Wie wenn nicht der Logos eben Gott wäre!

Dies mag hinreichen, um die Kenntnifs von den vier Evangelien bei *Tatian* zu erweisen. Sein Zeugnifs ist bei unsrer Untersuchung von keiner beson-

dern Wichtigkeit, indem alles auf seinen Lehrer *Justinus* ankommt. Hat der die Evangeliensammlung gehabt, so versteht sich von selbst, dafs der Schüler sie auch kennen mufste, und gesetzt, er hätte sie nicht gebraucht, so könnten wir sagen: er habe sie doch gekannt und nur verworfen, weil sie seinem System nicht anpafsten. Er wählte aber den Mittelweg und schnitt alles, seinen Lehrsätzen Widerstrebende weg, während er das Uebrige zu einer Harmonie verband.

Ich bemerke über *Tatianus* nur noch dieses, dafs sein Diatessaron auch *εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους* genannt zu werden pflegte (Epiphan. haer. XLVI. 1.). Dies scheint auf das oben von den Denkwürdigkeiten Justins Gesagte einiges Licht zu werfen. Tatian nahm ohne Zweifel von seinem Lehrer die Denkwürdigkeiten so an, wie derselbe sie hatte; also auch den Matthaeus mit den eigenthümlichen Lesarten des Hebräerevangeliums; da man diese nun auch in Tatians Harmonie wiederfand, legte man derselben auch den Namen: Evangelium der Hebräer, bei; es liegt hierin eine nicht unbedeutende Bestätigung unsrer Behauptung, dafs die Eigenthümlichkeiten der Denkwürdigkeiten auf das Evangelium der Hebräer zurückzuführen seien.

Das Zeugnifs Justins des Märtyrers ist in der Geschichte der Evangeliensammlung von der höchsten Wichtigkeit und verdient daher noch besondre

Vergleichungen mit der Evangeliensammlung einiger andern Personen, die mit ihm zu gleicher Zeit in Rom wirkten. Bevor wir uns aber an diese Vergleichungen machen, haben wir noch das Zeugnifs eines in dieser Untersuchung sehr unpartheiischen Mannes zu betrachten, des *Celsus*, gegen den Origines das Christenthum zu vertheidigen übernahm; dieser Philosoph scheint nemlich sein Buch λόγος ἀληθής später geschrieben zu haben, als die Personen, von denen ich reden wollte, und verdient daher hier seine Stelle zu erhalten.

So gleichgültig uns für den vorliegenden Zweck die viel ventilirte Frage, welcher Schule *Celsus* zugethan war, seyn kann; eben so wichtig wäre für uns eine genaue Zeitbestimmung, nicht sowohl des Lebens des Celsus überhaupt, als vielmehr der Abfassung seines Werks λόγος ἀληθής, aus dem Origines uns Fragmente erhalten hat. Allein wir müssen auf diese Angabe verzichten, weil die Fragmente selbst keine bestimmte Andeutung geben, Origines schon nichts darüber anzugeben wufste und alle weitern Nachrichten fehlen. Da aber Celsus in seiner Schrift von Marcioniten redet, so sieht man sich auf jeden Fall genöthigt, ihn in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen (Orig. cont. Cels. V. 61. 62.). Wichtig aber bleibt dessenohngeachtet das Zeugnifs des Celsus für die Evangeliensammlung im höchsten Grade, wie schon *Chrysostomus* (Homil. VI. in epist. I. ad Corinth. p. 58. A.) fühlte, weil die Art, wie dieser Heide von den Evan-

gelien spricht und dieselben benutzt, deutlich zeigt, dafs dieselben zu seiner Zeit ganz allgemein in der christlichen Kirche gebraucht wurden; und sein Zeugnifs ist um so unverdächtiger, weil sich bei ihm kein Grund denken läfst, der ihn hätte bewegen können, in Ansehung der heiligen Bücher, von denen er hörte, dafs die Christen sie gebrauchten, irgend etwas falsch zu berichten.

Celsus hatte nun, nach seiner eigenen Angabe (cont. Cels. VI. 40. edit. de la Rue) einige christliche Presbyteren kennen gelernt und von diesen mochte er vielleicht auch die Evangelien bekommen haben, von denen er oft redet und die er, wie der Jude Tryphon, auch durchgelesen hatte. Er beschreibt diese Schriften, als von den Schülern Jesu abgefafst (II. 13. 15. 16.), die manches darin erlogen haben sollten (II. 26.); es standen in diesen Schriften Nachrichten über Jesus und Reden von ihm (II. 49. 53.), und es mufsten der Zahl nach mehrere seyn, denn (II. 52.) er macht auf die Differenzen in der Erzählung von der Auferstehung Christi aufmerksam, und sagt bei der Gelegenheit: einige sprächen von einem, andere von zwei Engeln, die am Grabe erschienen wären, und so finden wir es grade, zwei von unsern Evangelisten, Matthaeus und Marcus, erzählen von einem, und zwei, Lucas und Johannes, von zwei Engeln. *Origenes* selbst macht auch darauf aufmerksam, dafs Celsus diesen Widerspruch unsrer vier Evangelien meine (V. 56.); er

setzt nemlich durchweg voraus, dafs Celsus die Evangeliensammlung besessen und gelesen habe und nimmt in allen seinen Widerlegungen auf dieselben Rücksicht. Er sagt freilich an einer Stelle (I. 62.): Celsus scheine die Evangelien nicht gelesen zu haben, allein dies ist offenbar nur Kunstgriff in der Polemik, er will damit sagen: er hat sie schlecht gelesen, indem er nicht bemerkt hat, dafs so vieles in den Evangelien seinen Einwürfen entgegensteht. Dafs die Stelle so zu fassen sey, zeigt der ganze Zusammenhang, indem gleich in demselben Capitel und im folgenden Origenes wieder ohne weiteres davon redet, Celsus habe aus den Evangelien Stellen entnommen, und so alle acht Bücher durch beständig auf die Evangelien zurücksieht. — Uebrigens kannte auch Celsus für die Lebensbeschreibungen Jesu, die er gelesen hatte, den Namen εὐαγγέλιον (II. 27.). Da er, wie wir gesehen haben, mehre Schriften kannte, die das Leben Christi erzählten, so können wir unter dem Ausdruck εὐαγγέλιον mit Grund die Evangeliensammlung verstehn; diese als Ein Ganzes vereinigt zu denken und Evangelium zu nennen, fanden wir ja bei allen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts gewöhnlich.

Mit diesen allgemeinen Angaben, die ganz unwiderleglich unsre Evangeliensammlung bezeichnen, stehen die Citate, welche *Celsus* aus diesen Schriften beibringt, im völligsten Einklange. Wir finden aus allen Evangelien eine bedeutende Anzahl von Stellen erwähnt und so, dafs wir an der Identität

derselben mit unsern Evangelien nicht zweifeln können.

Aus dem Evangelium des *Matthaeus* berührt Celsus einen beträchtlichen Theil; namentlich kannte er den Inhalt der beiden ersten Capitel dieses Evangelisten. Er bezieht sich auf die Erzählung von der Geburt Christi und seinem Aufenthalt in Aegypten, erwähnt des Sterns, der die Magier leitete (II, 28. 34.), erzählt die Anbetung der Magier (II. 58.), spricht von den Nachstellungen, die Herodes dem Kinde stellte und von dem Engel, der Joseph warnte (II. 61), von seiner Flucht nach Aegypten (II. 66.) u. s. w. *Celsus* erklärt selbst ausdrücklich am Schlufs dieser seiner Untersuchung, er habe dieses alles aus den christlichen Schriften entnommen, indem er sagt; ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων, ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν· αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε. Hier ist deutlich, dafs Celsus die Christen mit ihren eignen Waffen bekämpfen wollte, dafs also die Autorität der Schriften, die er braucht, auch von ihnen anerkannt seyn mufste. *Origenes* verstand nun auch unter diesen συγγράμμασι, die Celsus in der angegebenen Stelle bezeichnet, nichts als unsre Evangelien (II. 74.), warf aber dem Celsus vor, vieles hingeschrieben zu haben, was gar nicht in den Evangelien stehe. Von dieser Art findet sich nun sehr weniges in den Citaten des Celsus, aber eben in den Nachrichten über die Kindheit Jesu kommen einige Umstände vor, die unsre Evangelien nicht kennen. I. 28. heifst es nemlich:

Christus sey von einem armen Weibe geboren, die sich durch Händearbeit ernährt habe (ἀπὸ γυναικὸς ἐγχωρίου καὶ πενιχρᾶς καὶ χερνήτιδος), ihr Mann habe sie Ehebruchs wegen verjagt, und nach I. 32. soll Maria mit einem Soldaten, Namens Panthera, Ehebruch getrieben haben. In der ersten Stelle I. 28. fährt Celsus dann fort: Maria habe heimlich geboren und Jesus sei nach Aegypten gegangen um seiner Armuth willen und habe daselbst allerlei Künste gelernt, die er gebraucht hätte, um sich für den Sohn Gottes auszugeben. I. 58. wirft endlich *Origenes* dem Celsus noch vor, er habe die Evangelien geändert, indem er statt μάγοι gesetzt habe χαλδαῖοι. Von diesen Umständen findet sich nun allerdings nichts in unserm Matthaeus und man könnte daher zweifelhaft werden, ob Celsus wirklich unsre Evangelien hatte, wenn wir nicht aus den Fragmenten des Celsus selbst eine Quelle angeben könnten, aus der diese Nachrichten flossen, und wenn dies nicht die einzigen abweichenden Angaben wären. Alle folgenden Citate bieten keine solche Erscheinungen weiter dar.

Der Jude nemlich, den Celsus das Christenthum bekämpfend einführt, erklärt: er habe vielerlei Erzählungen über Jesus und wahre, die von demjenigen, was seine Schüler aufgeschrieben hätten, sehr verschieden wären (II. 13.). — Es werden also offenbar Erzählungen von Jesu, deren Wahrheit der Jude verbürgen zu können meint, von dem, was Jesu Schüler niedergeschrieben hatten, ausdrücklich unterschieden.

Was ist natürlicher, als dafs wir eben auf diese jene albernen Erzählungen zurückführen, von denen es von vorne herein klar ist, dafs sie in keinem Evangelium können gestanden haben, welches Christen brauchten, und aus solchen hat doch Celsus nach seiner eignen Erklärung seine Citate entnommen, um mit ihren eigenen Waffen sie zu bekämpfen. Ueberdiefs aber setzt der Jude des Celsus (a. a. O.) hinzu: ἑκὼν ἐκεῖνα παραλείπω — und nach dieser Erklärung kommen auch keine Umstände weiter vor, die unsre Evangelien nicht hätten.

Aus dem Evangelium des *Matthaeus* kommt ferner noch mancherlei bei Celsus vor, was aber zum Theil so allgemein ausgedrückt ist, dafs man es eben so gut aus andern Evangelien, Marcus oder Lucas, herleiten kann. I. 62. redet der Weltweise von der Berufung der Apostel, I. 65. citirt er Matth. 10, 23. ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσι, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην. II. 18. 20. ist von Christi Weissagungen von Judas Verrath und der Verleugnung des Petrus die Rede. Nach II. 24. hatte Celsus die Worte Matth. 26, 39. πάτερ, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο. Origenes macht ihm hierbei den Vorwurf, er habe die folgenden Worte, welche die demüthige Ergebung Christi recht ausdrückten: πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ ὡς σύ ausgelassen; natürlich weil sie ihm für seine Polemik nicht pafsten. II. 37. bemerkt Celsus, dafs Christus am Kreuz Essig und Galle getrunken habe; II. 48. dafs

er Lahme und Blinde geheilt, Todte erweckt habe. II. 9. 12. finden sich lange Stellen, die eine Menge von Beziehungen auf Christi Gefangenschaft, Leiden, Tod u. s. w. enthalten. II. 49. bezieht sich Celsus auf die christlichen Schriften (καθὰ καὶ ὑμεῖς συνεγράψατε), und sagt, Christus sage darin, es würden Betrüger und falsche Menschen kommen, die Wunder thäten (Matth. 24, 23.). II. 53. wird dasselbe wiederholt. II. 55. redet er von den Zeichen, die beim Tode Christi erfolgten — als er seinen Geist aushauchte, folgte Finsternifs und Erdbeben, wie es Matthaeus erzählt. II. 72. redet Celsus von der Stimme vom Himmel, die Christus für den Sohn Gottes erklärt habe; dasselbe wird auch I, 41. mitgetheilt und mit der Taufe Christi im Jordan durch Johannes verbunden. VI. 16. behauptet Celsus: Christus habe Aussprüche Platons verdreht und für die seinigen ausgegeben; er rechnet dahin, die Stelle Matth. 19, 24. es ist leichter, dafs ein Cameel durch ein Nadelohr gehe, als dafs ein Reicher ins Reich Gottes komme. VII. 18. bemerkt er die Antithesen zwischen den Gesetzen Mosis und Christi, und führt folgendes an: ὁ δ' ὑιὸς αὐτοῦ, ὁ Ναζωραῖος ἄνθρωπος, αὐτινομοθετεῖ, μηδὲ παριτητὸν εἶναι πρὸς τὸν πατέρα τῷ πλουτοῦντι, ἢ φιλαρχιῶντα, ἢ σοφίας, ἢ δόξης ἀντιποιουμένῳ· δεῖν δὲ σίτων μὲν καὶ ταμείου μὴ μᾶλλον φροντίζειν ἢ τοὺς κόρακας, ἐσθῆτος δὲ ἧττον ἢ τὰ κρίνα· τῷ δ' ἅπαξ τυπτήσαντι παρέχειν καὶ αὖθις τύπτειν. VII. 58. 61. leitet Celsus die Worte: wer den einen Backen schlägt, dem beut den andern auch dar — wer dir den Mantel nimmt, dem gib auch den Rock; von einem Aus-

spruch Platons her, den Christus nur unförmlich (ἀγροικώτερον) wiedergegeben habe. VIII. 7. 8. ist von dem Ausspruch Christi: man kann nicht zween Herrn dienen, die Rede.

Von *Matthaeus* sieht man hiernach, kommen so viele Citate vor, dafs man gar nicht zweifeln kann, *Celsus* hatte dieses Evangelium gelesen; nur an die Geschichten von der Kindheit und Geburt Jesu schlofs er einige traditionelle Zusätze an, um Christus zu verhöhnen und lächerlich zu machen. Er scheint aber selbst das Gefühl bekommen zu haben, dafs die Beziehung auf so sichtlich erlogene Mährchen ihm in seiner Polemik gegen die Christen keinen Vortheil bringen könne, er entschlägt sich daher selbst derselben, und erklärt, wiewohl er noch manche begründete Nachrichten über Jesus mitzutheilen habe, so wolle er sie doch übergehen, um nur auf dasjenige Bezug zu nehmen, was die Apostel geschrieben haben und so die Christen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Hätte zu jener Zeit irgend jemand die Evangelien bekämpft, so würde Celsus dies sehr willkommen gewesen seyn, um die Evangelien selbst verdächtig zu machen; allein er weifs nicht anders, als dafs die Christen in der Annahme dieser Bücher übereinstimmen. Nur dafs die Evangelien von einigen geändert würden, weifs er (II. 27.), aber ihre Abstammung von den Aposteln ward auch von diesen Corruptoren nicht in Zweifel gezogen, es war ihm daher eine ausgemachte Sache,

dafs die Evangelien von den Schülern Christi herrührten.

Wie gewöhnlich ist es wieder sehr schwierig Spuren vom Gebrauch des *Marcus* anzuführen; bei den wenigen Eigenthümlichkeiten, die dieser Evangelist hat, kann man immer das Meiste auf Matthaeus und Lucas zurückführen. Marcus gewinnt nur durch seine Verbindung mit den drei andern Evangelien Halt. Ich habe nur eine Stelle entdeckt, die mir die Relation des Marcus vorauszusetzen scheint. II. 55. 59. behauptet Celsus für die Auferstehung Jesu zeugte nur ein Weib, und wie die Christen selbst sagten, ein unsinniges Weib (γυνὴ πάροιστρος). Dies konnte er nur aus Marc. 16, 8. ableiten, wo es heifst, ἔκστασις hätte die Frauen ergriffen.

Dafs aber unter den evangelischen Schriften, welche *Celsus* gebrauchte, das Evangelium des *Lucas* war, leidet gar keinen Zweifel. Er erwähnt nemlich II. 32. der Genealogie des Lucas, die bis auf Adam hinaufgeführt ist, und stellt sie zusammen mit der Genealogie des Matthaeus. Es heifst: φησὶ (ὁ Κέλσος) ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων τὸν Ἰησοῦν. — Ferner erwähnte *Celsus*: wenn Christus Gott gewesen wäre, hätte er nicht solche Speisen gegessen (ὅτι οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ). Hier ist klar, dafs das τοιαῦτα von Celsus auf einzelne Fälle bezogen worden seyn mufs, und so sehen wir es auch nach der Widerlegung des Origenes. Er sagt nemlich darauf: ἔστω, λεγέτω αὐτὸν βεβρωκέναι μετὰ τῶν μαθη-

τῶν τὸ πάσχα, οὐ μόνον εἰπόντα τό. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ βεβρωκότα — woraus ganz unverkennbar hervorgeht, dafs Celsus sich zum Beweise seiner Behauptung eben auf dieses Beispiel berufen hatte. — I. 63. erwähnt Celsus: Christus habe nur τελώνας καὶ ναύτας πονηροτάτους zu seinen Aposteln gewählt. Hier scheint eine Beziehung auf Luc. 5, 8. genommen zu seyn, wo Petrus sagt: ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. — *Origenes* äufsert: Celsus habe hierbei vielleicht an den Brief des Barnabas gedacht, oder an diese Stelle im Lucas.

Das Evangelium des *Johannes* endlich, wird mehrmal angezogen in den Fragmenten des *Celsus,* und so dafs sich gar nicht leugnen läfst, er mufste dieses Evangelium, wie die übrigen, gelesen haben. Erstlich kennt nemlich Celsus die Johanneische Lehre vom Logos (II. 31,), wogegen freilich *Bretschneider* erinnert; illud dogma de λόγῳ erat christianis e graecis ita familiare, ut a Celso ad communem christianorum doctrinam referri deberet, si vel in nullo scripto apostolico legisset. Ich habe aber schon oben beim Justin und seinen Denkwürdigkeiten erinnert, dafs diese Behauptung unerweislich sey, indem sich kein Schriftsteller nennen lasse, der die Uebertragung der Lehre vom Logos auf die Person Christi, selbstständig, ohne Autorisation von Seiten des Johannes gemacht habe. Es kann dies nur bei der Voraussetzung erwiesen werden, dafs Justin und andre das Evangelium Johannis nicht gehabt hätten; eine Voraus-

setzung, die durch andre Stellen hinlänglich widerlegt wird und uns daher berechtigt auch die Lehre vom Wort Gottes, in ihrer Verbindung mit der Person Jesu Christi, von Johannes abzuleiten. — Sodann citirt *Celsus* II. 36. die Stelle Joh. 19, 34. *Bretschneider* (probab. 198.) beweifst, dafs die Worte: ἤδη δ'αὐτοῦ ἀποθανόντος, εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἔνυξε καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ. Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία· κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει — nicht dem Celsus angehören, sondern dem Origenes, und das ist gewifs unleugbar. Allein der Beweis, dafs Celsus Joh. 19, 34. vor Augen hatte, liegt auch in den eignen Worten desselben; es heifst nemlich: εἶτά φησιν ὁ Κέλσος· τί καὶ ἀνασκολοπιζομένου του σώματος ποῖος ἴχωρ; οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν; kein Evangelist aufser Johannes redet aber von Jesu Blutvergiefsen am Kreuz, und man mufs daher hier eine Beziehung auf das Durchstechen der Seite Jesu annehmen. Wenn *Bretschneider* (a. a. O.) hier bemerkt, es hätte schon in der Art seines Todes gelegen, dafs er blutig gewesen wäre und die Apostel hätten sonst auch von Blutvergiefsen Jesu geredet; so scheint mir dies ausweichend zu seyn. Die Worte ἀνασκολοπιζομένου τοῦ σώματος ποῖος ἴχωρ verlangen eine ausdrückliche Erwähnung von Blutvergiefsen am Kreuzesstamm, die wir nur bei Johannes finden.

Dafs aus II. 45. nichts für den Gebrauch des Johannes vom Celsus bewiesen werden kann, scheint mir *Bretschneider* (l. c. p. 198. 199.) erwiesen zu haben.

Dagegen die Beziehung von I. 67. auf Joh. 2, 18. ist nach meiner Ansicht unleugbar. Celsus läfst nemlich den Juden (a. a. O.) sagen: Jesus habe kein Wunder gethan, wiewohl ihn die Juden im Tempel dazu aufgefordert hätten, ein deutliches Zeichen zu geben, dafs er Gottes Sohn sey (παρασχέσθαι τι ἐναργὲς γνώρισμα, ὡς εἴης ὁ τοῦ Θεοῦ παῖς). Dies findet sich nur Joh. 2, 18. erzählt, bei der Gelegenheit als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel jagt. *Bretschneiders* Gründe dagegen sind auch sehr schwach. Er sagt (l. c. p. 199.) es könne auf Matth. 21, 23. gehn, allein in dieser Stelle wird Christus nur gefragt: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκε τὴν ἐξουσίαν ταύτην; von Zeichen und Wundern ist da mit keinem Wort die Rede. Und wenn *Bretschneider* weiter sagt: sed nonne Celsus in evangeliis, quae ipse viderat, id legere potuit? nonne ex eodem libro potuit haec repetere, e quo noster, quem scriptis fontibus usum esse docuimus hauriret? — so bezieht er sich auf unerweisliche Voraussetzungen, was beweist, dafs er die beweisende Kraft dieses Zeugnisses nicht zu schwächen vermogte. Er sagt auch nur: incertum manet hoc testimonium, idque eo magis, cum mihi certe non contigerit, alium invenire locum, quo Celsum cognovisse evangelium quartum intelligeretur. Man sieht also, dafs eigentlich *Bretschneider* selbst dies für eine Beziehung auf Johannes hält, nur steht es ihm zu isolirt; hätte er sonst noch Stellen gefunden, würde er diese mit in Anschlag gebracht haben.

Bretschneider setzt nun hinzu: er kenne nur noch zwei Stellen, die mit Johannes verglichen werden könnten. Die eine davon (l. c. p. 200.) ist aus I. 50. wo Celsus von Christus die Formel ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν Θεοῦ, die sich so wörtlich Joh. 3, 31, 8, 23. wiederfindet, braucht. Der gelehrte Gegner des Johannes schlägt hier den Weg ein, um dieses Zeugniſs zu entkräften, daſs er sagt: solche dogmatische Formeln wären weder Celsus, noch Johannes eigenthümlich, sondern auch andern gemein. Allein die Anführungen beweisen dies doch keinesweges 1 Cor. 15, 47. Gal. 4, 4. haben gar keine Aehnlichkeit mit dieser Formel und auch die aus Epiph. haer. 28. beigebrachte Stelle ist deshalb ohne Beweiskraft, weil wir in derselben schwerlich Cerinths eigene Worte haben, sondern wahrscheinlich Worte des Epiphanius. — Auch die zweite Stelle aus II. 13. scheint mir *Bretschneider* zu kurz abzufertigen. Celsus sagt da: ὅτι πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ ἐκεῖνος πρᾳῄδει καὶ προείρηκε. Dies findet sich doch wirklich nur Joh. 18, 4. auf dieselbe Weise behauptet, was kann also hindern anzunehmen, daſs Celsus eben diese Stelle vor Augen hatte? *Bretschneider* bemerkt: Jesus hätte auch in den andern Evangelien seine Schicksale vorhergesagt; wohl! aber nirgends steht doch: Ἰησοῦς οἶδεν πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν, wie Joh. 19, 4., was so genau den Worten des Celsus entspricht, warum also die Beziehung hierauf wegleugnen?

Nach den oben mitgetheilten Aeuſserungen *Bretschneiders* würden wir aber hoffen können, daſs die-

dieser Gelehrte selbst anerkannt hätte, dafs Celsus den Johannes kannte, wenn er nicht in den Fragmenten des Celsus einige wichtige Stellen, die aus dem Johannes genommen sind, übersehen hätte, die von solcher Beschaffenheit sind, dafs ich nicht zweifle, sie werden auch von diesem strengen Richter als Citate anerkannt werden.

Origenes theilt II. 55. eine ausführliche Stelle des Celsus mit, worin es ausdrücklich heifst: Christus erstand vom Tode, zeigte die Mahle von der Strafe die er erduldet und seine Hände wie sie durchbohrt waren (νέκρος ἀνέστη καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι). Hier die Beziehung auf Joh, 20, 27. abzuleugnen, scheint mir kaum möglich, wenn man nicht die gewaltsamsten Machtsprüche thun will, wie etwa: dasselbe könne in einem andern Evangelium gestanden haben, es könne aus der Tradition geflossen seyn oder dergleichen. — II. 49. nennt Celsus Jesum φῶς καὶ ἀλήθεια, wie bei Johannes oft geschieht, bei den andern niemals. — I. 70. wird erwähnt, dafs Jesus beim Brunnen Jacobs getrunken habe (Joh. 4, 6.); und ebendaselbst, dafs er nach der Auferstehung Fische gegessen habe (Joh. 21, 13.). Die letzten Stellen citirt zwar Origenes, so wie die oben citirte Stelle aus Lucas: mich hat verlangt das Passahlamm mit euch zu essen. Allein, wie ich schon oben bemerkte, man sieht deutlich, dafs Origenes nur diejenigen Beispiele anführt, auf welche sich Celsus bei

der Behauptung: ὅτι οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ berufen hatte. Das τοιαῦτα fordert nothwendig anzunehmen, dafs Celsus bestimmte Speisen nannte — Origenes, widerlegt den Vorwurf nun, mit einem: ἀλλ' ἔστω, man kann daher nicht anders, als annehmen, dafs Origenes eben das anführt, worauf sich Celsus berufen hatte.

Ich glaube, dafs diese Anführungen mehr als hinreichen, um darzuthun, dafs Johannis Evangelium in den Händen des Celsus war, und sehen wir nun noch einmal die Stelle V. 52. an, so wird einleuchten, dafs Celsus unsre Evangeliensammlung und nichts anders gelesen hatte. Es werden da die Evangelisten in zwei Classen getheilt mit einem οἱ μέν — οἱ δέ und ganz genau, wie schon bemerkt ist, nach den Eigenthümlichkeiten unsrer vier Evangelien; zwei erzählen von einem, zwei von zwei Engeln bei der Auferstehung. Wer könnte da mit einigem Grund noch bezweifeln, dafs Celsus unsre Evangeliensammlung las, zumal da er zu einer Zeit lebte und schrieb, wo auch andre Denkmale die allgemeine Verbreitung derselben gewifs machen, und da wir nach den eignen Worten des Weltweisen eine Quelle für die wenigen Nachrichten haben, die derselbe beibringt, ohne dafs unsre Evangelien etwas Analoges dafür hätten. — Heiden bestätigen also wie Christen die allgemeine Verbreitung der Evangeliensammlung im zweiten Jahrhundert, und wir können mit Zuversicht behaupten, hätten wir noch von andern Schriftstellern der alten Kirche schriftliche Denkmale

übrig, wir würden auch bei ihnen unsre Evangelien vorfinden. Nun aber haben wir über *Justin* hinaus nichts Vollständiges mehr, und eben dadurch wird dieser Märtyrer uns noch wichtiger in seinem Zeugniſs für die Evangeliensammlung; wir wollen daher durch Sammlung der Nachrichten, die uns über einige seiner Zeitgenossen zugekommen sind, unsre Darstellung noch mehr zu begründen suchen, daſs Justin die Evangeliensammlung hatte.

Wir bemerkten schon oben, daſs *Justinus Martyr* eine geraume Zeit in Rom sich aufhielt. Er schrieb daselbst, nach seiner ausdrücklichen Angabe, die kürzere Apologie an den Römischen Senat, er hielt sich auch nach der cohortatio in Rom auf und besuchte von da aus Bajae und Cumae (p. 35.) und ohne Zweifel arbeitete er auch seine längere Apologie in Rom aus. Er erklärt dies freilich nirgends ausdrücklich, allein die Art, wie er S. 91. über Simon Magus und seine in Rom befindliche Statue redet, macht wahrscheinlich, daſs er in Rom war. Besonders S. 69. ist ohne Localanschauung gar nicht wohl denkbar; er beschreibt die Stelle ἐν τῇ πόλει βασιλιδί Ῥώμῃ so genau, daſs man sieht, er hatte die Statue, von der er glaubte, sie sey dem Simon Magus geweiht, selbst gesehn; er sagt, sie stehe: ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ, μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν ταύτην, Σίμωνι δέῳ σάγκτῳ. Da nun diese gröſsere Apologie früher geschrieben ist, als die kürzere, so war er

höchst wahrscheinlich auch in Rom, als er jene schrieb, und wir können daher annehmen, dafs er geraume Zeit daselbst verlebte.

Um dieselbe Zeit finden wir nun in Rom zwei der berühmtesten Sectenstifter, *Marcion* und *Valentinus*, von denen wir voraussetzen können, dafs Justinus sie persönlich gekannt hat. — *Valentinus* scheint schon eine Zeitlang in Alexandria gewirkt zu haben, bevor er nach Rom ging; wenigstens finden wir daselbst den *Clemens* mit seinen Schriften und Lehren sehr vertraut, welche Bekanntschaft doch am sichersten von den zahlreichen Valentinianern in Alexandria abgeleitet wird, die schwerlich erst von Rom sich dorthin verbreiteten. — In Rom mufs er aber schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts bedeutend gewirkt haben; weil Justinus seine gröfsere Apologie, wie er ausdrücklich sagt, 150 Jahr nach Christi Geburt schrieb (S. 83.) und er in derselben (S. 70.) schon einer Schrift erwähnt, die er früher geschrieben hatte, unter dem Titel: σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἱρέσεων, in welcher auch die Valentinianer schon bekämpft wurden (Tert. adv. Valent. c. 5.). Auch in seinem Dial. c. Tryph. Jud. p. 253. der gewifs vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wie die Schrift gegen die Ketzer, abgefafst ist, kommen schon Valentinianer vor. — Mit diesen Angaben stimmt *Irenaeus* überein, der ihn (adv. haer. III. 4.) unter *Antoninus Pius* setzt, während Hyginus, Pius und Anicetus Bischöfe von Rom waren (Eus. K. G. IV. 11.).

Marcion hatte ebenfalls schon vor 150 n. Chr. bedeutenden Anhang in Rom erworben. Justin stellt im dial. c. Tryph. Jud. p. 253. die Marcioniten mit den Valentinianern zusammen. S. 70. klagt er über den Pontiker Marcion, daſs er seine Irrlehren noch immer verbreite (ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων), was auf eine schon seit längerer Zeit fortgesetzte Wirksamkeit hindeutet. An einer andern Stelle, S. 92. in derselben Apologie, sagt er auch, daſs die Zahl seiner Anhänger sehr groſs sey. Μαρκίωνι πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ, ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες. Nach den oben bei der Geschichte des Lucas mitgetheilten Stellen, war *Marcion* gleichfalls unter Hyginus nach Rom gekommen (Epiph. haer. XLII. 1. Euseb. K. G. IV. 10. Iren. I. 28. III. 4.) und hat also mit Valentinus zusammen daselbst sein Wesen getrieben. *Justin* hatte ohne Zweifel in seiner Schrift: σύνταγμα κατὰ πασῶν γεγεννημένων αἱρέσεων (apol. maj. p. 70.) auch gegen die Marcioniten geschrieben; die Erwähnung dieser Schrift schlieſst sich unmittelbar an die oben mitgetheilte Stelle an, wo der Kirchenvater über Marcion klagt. Auſserdem hatte aber Justin noch eine besondre Schrift gegen Marcion geschrieben: σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα, woraus Irenaeus IV. 14. citirt: ob diese Schrift aber auch älter als die gröſsere Apologie ist, und folglich auch der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, läſst sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen. — Auf jeden Fall aber haben wir uns beide Sectenhäupter *Valentinus und Marcion*, mit

Justinus, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vom Anfäng der Regierung Antonins des Frommen an, in der Hauptstadt der damaligen Welt vereinigt zu denken, so dafs also die übereinstimmenden Berichte dieser drei Männer in Ansehung der Evangeliensammlung, sowohl für die Römische Kirche, als auch zugleich für die Kirche der ganzen alten Welt, von der höchsten Wichtigkeit sind, weil alle übrigen Kirchen mit der Römischen in Verbindung standen und also ihre Sitte nur ein Resultat des überall Angenommenen und allgemein Verbreiteten zu seyn scheint.

Was nun zuerst *Marcion* betrifft, so haben wir von diesem Irrlehrer gesehen, dafs er einen verstümmelten Lucas als das einzige, echte, von Christus selbst mitgetheilte Evangelium darstellte. Wir sahen, dafs *Tertullian* und *Epiphanius* dieses Evangelium, wie es von Marcion verunstaltet war, zum Gegenstande ihrer besondern Aufmerksamkeit machten und ihn mit seinen eignen Waffen zu schlagen suchten; und eben so hat es entweder gemacht oder wollte es machen der gallische Bischof *Irenaeus*, der sich (adv. haer. I. 29.) dahin erklärt, er wolle den Marcion besonders widerlegen und zwar aus seinen eignen Schriften et ex iis sermonibus qui apud eum observati sunt, Domini et apostoli, quibus ipse utitur. *Eusebius* (K. G. V. 8.) scheint aus dieser Stelle zu folgern, dafs *Irenaeus* wirklich ein solches Buch schrieb; oder er hatte Iren. III. 12. p. 231. vor Augen, wo er sich

noch deutlicher darüber ausspricht. Ex his, quae adhuc apud eos custodiuntur, arguemus eos in altera conscriptione.

Diese Kirchenväter nun, welche auf solche Weise sich mit dem Marcionitischen System und seinen Schriften beschäftigt hatten, erklären sich immer dahin: Marcion habe das Evangelium verworfen und habe nur ein kleines Stück davon beibehalten. So z. B. *Irenaeus* (I. 29.) sagt: semetipsum veraciorem, quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium, sed particulam evangelii tradens eis. Daſs evangelium hier die Evangeliensammlung bedeutet, ist aus dem allgemeinen Sprachgebrauch der alten Kirche deutlich und auch aus dem ausdrücklichen Zusatz: apostoli, qui evangelium tradiderunt, der sich doch von einem einzelnen Evangelium nicht wohl denken läſst; es geht daher aus dieser Angabe der Kirchenväter hervor, daſs sie für ihre Person dafür hielten, Marcion habe die Evangeliensammlung gekannt. Es ist dies ein Satz, der nicht weiter bewiesen zu werden braucht, weil man die Richtigkeit desselben allgemein anerkennt; aber eben so allgemein anerkannt ist es, daſs sich aus dieser Privatmeinung der Kirchenväter für die Sache selbst nichts ableiten läſst. Diese Männer schlossen aus ihrer Zeit und Sitte auf die frühern Verhältnisse zurück und dachten sich daher immer das Nichtkennen der andern Evangelien, als ein absichtliches nichtkennen wollen. — Wenn

nun gleich die Erklärung des Irenaeus, der doch nicht eben so lange nach Marcion lebte, immer von Gewicht ist, so mufs man freilich gestehen, dafs alle solche Stellen, deren sich mit leichter Mühe mehre aufzählen liefsen, nicht zu einem Beweise geeignet sind für die Behauptung, dafs Marcion die Evangeliensammlung kannte. Diesen kann man in der That nur aus eignen Erklärungen Marcions führen, weil hier auch die Nachrichten von seinen Schülern und Nachfolgern wenig helfen können, da man ihre Erklärungen natürlich nur ihren Zeiten zuschreiben würde. Eine dem Marcion selbst angehörige, begründete Erklärung in dieser Sache würde aber besonders deshalb so wichtig seyn, weil durch diese auch andere an und für sich weniger bedeutende Mittheilungen Haltung gewinnen würden und somit Brauchbarkeit für unsern Zweck bekämen.

Ich habe nun in keiner Schrift, die hiervon handelt, auch nicht in der schönen Abhandlung von *D. F. Schütz* *), worin sonst so manches trefflich erläutert ist, eine solche Stelle gefunden, die doch eigentlich durchaus nothwendige Grundlage seyn müfste, bei allen Untersuchungen über die Kenntnifs des Marcion von der Evangeliensammlung. In der Schrift Tertullians de carne Christi c. 2. finde ich aber eine solche Erklärung, die aus einem Briefe

*) De evangeliis quae ante evangelia canonica in usu ecclesiae christianae fuisse dicuntur. Aut. Dan. Frid. Schütz. Regiomonti. 1812. 4.

des Irrlehrers entnommen ist; — diese wird daher zuerst unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Der Kirchenvater eifert gegen den Marcionitischen Doketismus und läſst da den Marcion also reden: aufer hinc, inquit, molestos semper Caesaris census et diversoria angusta et sordidos pannos et dura praesepia. Viderit angelica multitudo Dominum suum noctibus honorans. Servent potius pecora pastores, et magi ne fatigentur de longinquo; dono illis aurum suum. Melior sit et Herodes ne Jeremias glorietur. Sed nec circumcidatur infans, ne doleat, nec ad templum deferatur, ne parentes suos oneret sumtu oblationis, nec in manus tradatur Simeoni, ne senex moriturus exinde contristetur. Taceat et anus illa, ne fascinet puerum. His opinor consiliis, tot originalia instrumenta Christi, Marcion, delere ausus es, ne caro ejus probaretur. Ex qua, oro, autoritate? si propheta es, praenuntia aliquid; si apostolus, praedica publice; si apostolicus, cum apostolis senti, si tantum Christianus es, creda quod traditum est. Si nihil istorum es, merito dixerim, morere! Nam et mortuus es, qui non es Christianus, non credendo, quod creditum Christianus facit. Et eo magis mortuus es, quo magis non es Christianus; qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola, et tui non negant et nostri probant.

Ich sah mich genöthigt die ganze Stelle herzusetzen, weil sie in ihrem Zusammenhang aufgefaſst seyn will. — Es ist zuerst deutlich, daſs Tertullian hier seine Beschuldigungen von Schriftverfälschungen nicht aus der Luft greift, sondern sie auf das Geständniſs des Marcion, das er in einem Briefe abgelegt hatte, begründet; — daſs aber von wirklichen Schriftverfälschungen die Rede ist, zeigt die Vergleichung des rescindere mit dem obigen originalia scripta delere und dies ist wieder ganz eng mit jenen Einzelheiten verknüpft, die im Anfang der Stelle angeführt werden; so daſs offenbar in dem Briefe Marcions stand, er habe eben jene aus dem Anfang des Lucas und Matthaeus entnommenen Erzählungen ausgestrichen — dies setzt dann aber nothwendig die Kenntniſs dieser Evangelien voraus. — Man könnte hiergegen einwenden, daſs ja die spöttische Art, mit der Tertullian alle jene Einzelheiten und die Gründe ihrer Auslassung anführte, deutlich zeigten, daſs es bloſse Ausschmückungen von Seiten des argen Polemikers wären — Marcion würde dergleichen nicht gesagt haben. — Gewiſs nicht; aber es ist auch keineswegs unsre Absicht zu behaupten, daſs die Anführungen, in der Art, wie sie da stehn, dem Marcion angehören; Tertullian hat sie ja lächerlich machen wollen. Aber deshalb bleibt die Sache unverändert; es waren wirklich eben diese Erzählungen, die Marcion ausgelassen zu haben in seinem Briefe

behauptete, Tertullian gab nur lächerliche Gründe an (his opinor consiliis), weshalb er sie sollte ausgelassen haben. Wenn also gleich die Gründe nicht Marcion angehörten, so waren es doch eben diese Stellen, die er ausgelassen zu haben gestand, deren Quellen er also kannte. — Dafs sich aber das Wegschneiden des Marcion nicht blofs auf diese Stücke beschränkte nach dem Geständnifs des Marcion in seinem Briefe, das deutet de carne Christi c. 3. ganz unverkennbar an. Es heifst daselbst (S. 360. A.): Si scripturos opinioni tuae resistentes, non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie Joannis evangelium, praedicans spiritum columbae corpore delapsum desedisse super Dominum. Diese Stelle gewinnt Bedeutung, wenn sie mit der aus dem vorigen Capitel zusammengehalten wird. Man kann hier nemlich nicht mehr mit Grund sagen, Tertullian rede von seiner Zeit aus über Marcion. Er berücksichtigte eben vorher schriftliche Erklärungen Marcions, über die Auslassungen, die derselbe hatte vornehmen zu müssen geglaubt; ohne Zweifel hatte er hier dieselbe Quelle vor Augen. — Dafs sich die Sache so verhielt, wird aber besonders einsichtlich, wenn man auf eine Stelle zurückgeht, die sich an die oben aus dem zweiten Capitel mitgetheilte Stelle anschliefst. Die Worte lauten: rescindens quod credidisti, jam non credens rescidisti; non tamen quia credere desiisti, recte rescidisti; atque in rescindendo quod credidisti, probas, ante-

quam rescinderes, aliter fuisse quod credidisti. Aliter illud, ita erat traditum; porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum, quorum fuit tradere. Ergo quod erat traditum rescindens, quod erat verum rescidisti. Tertullian beruft sich also in Ansehung der von Marcion vorgenommenen Aendrungen auf die Tradition in Ansehung der Evangeliensammlung. Diese sey älter als seine Verfälschung und folglich wahrer und richtiger. Vergleichen wir hiermit einige andre Stellen des Tertullian (adv. Marc. IV. 4. S. 504. B. C.), so finden wir, dafs der Kirchenvater hier denselben Gang in der Argumentation wählt, und namentlich auch des Briefes wieder Erwähnung thut, in dem Marcion das Geständnifs von seinen Verfälschungen ablegte.

Ego meum dico verum (evangelium), Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit nisi temporis ratio, ei praescribens autoritatem quod antiquius reperietur; et ei praejudicans vitiationem quod posterius revincetur. In quantum enim falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum. Tertullian konnte also zuversichtlich behaupten, dafs sein Evangelium älter sey und folglich auch wahrer; ja er konnte sagen, Marcion habe anfänglich selbst sein (des Tertullians und der allgemeinen Kirche) Evangelium angenommen. Einige

Zeilen weiter unten fährt der Kirchenvater nemlich so fort: adeo antiquius est Marcione, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit. Hierbei beruft sich der Kirchenvater wieder auf jenen oben erwähnten Brief Marcions, fährt aber dann fort: quid si nec epistolam agnoverint Marcionitae? Certe antitheses non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt. Ex his mihi probatio sufficit. Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos (viderimus an et penes Marcionem) ipsum est, quod Marcion per antitheses suas arguit, ut interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde configerent, utique non potuisset arguere, nisi quod invenerat. Diese Worte sind in der That so schlagend, dafs sich nichts einigermafsen Haltbares dagegen einwenden läfst. Man mufs die folgenden Worte des Tertullian buchstäblich unterschreiben: nemo post futura reprehendit quae ignorat futura; emendatio culpam non antecedit. Wenn Marcion in seinen Antithesen die Abweichungen des catholischen Evangeliums auf Verfälschungen der Judaisten zurückführte, so mufste er das Verfälschte durchaus kennen und die Verfälschung mufste seiner Emendation vorhergehen.

Besonders wichtig für die Geschichte der Evangelien ist nun aber der Umstand, dafs man aus den

mitgetheilten Stellen ersieht, die Opposition Marcions gegen das catholische Evangelium ruhte einzig und allein auf dogmatischen Gründen, und keineswegs auf historischen. Wie trefflich hätte Marcion das Ansehn der Evangelien untergraben können, wenn er erklärt hätte, es seien erdichtete, untergeschobene Schriften. Aber von dieser Seite her machte er durchaus keinen Angriff, wie der Gang der Tertullianischen Polemik deutlich zeigt. Hätte Marcion in seinen Antithesen oder in seinem Briefe irgend nur berührt, dafs die Evangelien gar nicht so allgemein bekannt oder anerkannt wären — so würde Tertullian nicht so zuversichtlich sich auf die Apostolischen Kirchen und ihre Sitte haben berufen können. Im fünften Capitel namentlich des vierten Buchs finden wir die Vertheidigung der Evangeliensammlung so geführt, dafs man sieht, Tertullian war in Ansehung der allgemeinen Verbreitung derselben ganz gewifs und von Marcion war keine Opposition in dieser Hinsicht erregt. Er sagt daselbst (S. 505.): in summa, si constat id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, id ab initio, quod ab apostolis; pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Er beruft sich nun auf die Corinthier, Galater, Epheser, Philipper, Thessalonicher, Römer und auf die Kirchen des Johannes. Und darauf geht er also weiter: dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud uni-

versas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod cummaxime tuemur; Marcionis autem plerisque nec notum, nullis autem notum, ut non eo damnatum. Wie wäre es möglich, dafs Tertullian so geschrieben hätte, wenn Marcion vorweg in den Antithesen oder in seinem Briefe diese allgemeine Anerkennung geleugnet hätte? — Man sieht aus den Worten Tertullians, Marcion hatte nur von Seiten der Verfälschung durch die Judaisten den Angriff gemacht, diese Verfälschungen hatte er wieder ausgemerzt.

Tertullianus fährt aber im fünften Capitel noch fort: eadem autoritas ecclesiarum apostolicarum, ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus; Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit, Petri adfirmetur, cujus interpres Marcus, nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. — Igitur dum constet haec quoque apud ecclesias fuisse, cur non haec quoque Marcion attigit, aut emendanda si adulterata, aut agnoscenda si integra? Nam et competit, ut si qui Evangelium pervertebant, eorum magis curarent perversionem, quorum sciebant autoritatem receptiorem. — Bei der Bekanntschaft, die Tertullianus mit den Schriften des Marcion hatte, und mit den Gründen, von welchen aus der Ketzer die Evangelien bekämpfte, mufs man diesen Stellen entscheidendes Gewicht beilegen in der Frage: ob Marcion die Evangelien-

sammlung kannte. Es ist wahr, es läfst sich kein Citat aus dem Johannes auf Marcion zurückführen nach den Angaben des Tertullian, aber zum Ersatz liefert *Ephraim Syrus*, der auch Marcions Schriften in Händen hatte, wie Tertullian, eine bestimmte Beziehung desselben auf die Erwähnung der Hochzeit zu Cana; eine Erzählung, die dem Marcion nach seinen ascetischen Grundsätzen sehr zuwider seyn mufste (Ephr. Syr. Hom. 47. Opp. Tom. II. p. 542.). Und dann werden wir später sehen, dafs man durchaus, auch ohne eigentliches Citat, die Kenntnifs des Johannes bei Marcion voraussetzen mufs. — Von Matthaeus und Lucas habe ich aufser den angeführten Stellen noch einiges mitzutheilen; Marcus läfst sich aber seiner Eigenthümlichkeit nach nicht besonders namhaft machen, er wird hinreichend durch die Verbindung mit den drei übrigen gehalten — wenn diese gefunden werden, kann man immer Marcus mit setzen.

Die Stelle, die den *Matthaeus* betrifft, finden wir adv. Marc. IV. 9. S. 512. C. D. Tertullian erklärt hier die Stelle, wo es von Christus heifst: er befahl den Aussätzigen sich den Priestern zu zeigen, um das Gesetz zu erfüllen, gegen Marcion und sein System, indem er darthut, dafs Christus dadurch das Gesetz bestätige. Hieran knüpft der Kirchenvater die Erinnerung, dafs, wenn er so durch seine Handlungen das Gesetz erfüllt haben wollte, er auch eben so gut könne gesagt haben: non veni dissolvere legem, sed adimplere. Diese Stelle steht nun nur Matth. 5, 17. und dessenohngeachtet sagt Tertullian:

quid

quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse, quod salvum est? Man könnte hier, wie oben schon erinnert ist, die Sache so fassen, daſs Tertullian unter dem Wegstreichen dieser Stelle nichts verstanden hätte, als das nicht haben; alles, was bei Marcion fehlte, hätte er als ein Weggestrichenes ansehen können. Allein bei näherer Betrachtung der Stelle sieht man deutlich, daſs sie Marcion nicht bloſs unberührt gelassen, sondern bestritten hatte; er behauptete, Christus habe dies nicht gesagt (negas dixisse, sagt Tertullian), und schob dies mit auf die Schriftverfälschungen von Seiten der Judaisten, von denen er immer redete. Constat ergo, schreibt Septimius, dixisse illum, quia et fecit, et te potius vocem domini de evangelio erasisse, quam nostros injecisse. Dies: quam nostros injecisse, geht ja offenbar auf eine Beschuldigung zurück, die Marcion der catholischen Kirche machte und die Tertullian nun retorquirt. Wenn er aber von Einschieben redete, so muſste er *Matthaeus* kennen, denn in Lucas stand die Stelle nicht. Man muſs hiernach alle jene Stellen, die im Lucas fehlen und von denen Matthaeus behauptet, Marcion habe sie weggestrichen (die oben schon beigebracht sind), so auffassen, daſs Marcion diese Stellen allerdings kannte und polemisirend berücksichtigte und eben dadurch dem Tertullian zu solchen Bemerkungen Anlaſs gab.

Davon, daſs Marcion den *Lucas*, wie ihn die catholische Kirche gebrauchte, kannte, haben wir

aufser den mitgetheilten Stellen noch ein recht deutliches Zeugnifs in der Stelle adv. haer. IV. 25. S. 544. D. S. 545. A. B. Tertullian handelt hier von der Stelle, wo der doctor legis Christus fragt: quid faciens vitam aeternam consequar? Der Kirchenvater bemerkt, dafs in dem haeretico evangelio das aeterna ausgelassen sey, um nemlich die Frage auf das Leben, das der Creator verhiefs, beziehen zu können. Dafs nun aber dem Marcion hier die Lesart des catholischen Lucas nicht unbekannt war, sehen wir aufs deutlichste aus dem Gang, den Tertullian in seiner Widerlegung des Marcion nimmt. Er zeigt ihm nemlich zuerst, wie jene Beziehung auf die vita legalis hier völlig unpassend und störend sey, und hiernach beschliefst er die Argumentation mit den Worten: viderit nunc si aeternam nostri addiderunt. Diese Worte erlauben keinen Zweifel weiter über die Art, wie sich Marcion über diese Stelle ausgelassen hatte; er hatte ohne Zweifel behauptet, aeterna sey im catholischen Lucas ein falscher Zusatz. Die oben mitgetheilten Stellen, worin Tertullian von den Antithesen erklärte, dafs Marcion darin die Verfälschung des Lucas durch Judaisten behauptete, läfst an der Richtigkeit dieser Erklärung gar nicht zweifeln.

Ich habe nun bis jetzt einige Stellen anzuführen verschoben, die an und für sich schon hinreichend seyn könnten, zu überzeugen, dafs Marcion die Evangeliensammlung kannte, weil sie zugleich zur Widerlegung eines Einwurfes tauglich sind, den man sehr

allgemein gegen die Annahme gemacht hat, daſs Marcion das Evangelium des *Johannes* kannte. Daſs nemlich Marcion das Evangelium des Lucas oder Matthaeus kannte, will man grade nicht geleugnet haben, aber den Johannes soll er nicht haben kennen können. Hätte er das Evangelium des Johannes gehabt, sagt man, so würde er ohne Zweifel dies zum echten Evangelium gewählt haben; er hätte ja sich der Mühe überheben können, den Lucas durch Aendrungen seinem System anzupassen, indem er Johannes Evangelium, was allen Gnostikern so zusagte, hätte ohne weiteres recipiren können.

Dieser Einwurf hat in der That etwas ungemein Scheinbares und ist eben deshalb auch so allgemein als gültig anerkannt, daſs die meisten Gelehrten dem Marcion die Kenntniſs des Johannes abzusprechen pflegen. Allein wäre man bei dieser Untersuchung etwas genauer in das Einzelne eingedrungen, so glaube ich wirklich nicht, daſs man dieser Bemerkung so viel eingeräumt hätte. — Es ist nemlich allerdings unleugbar, daſs Johannes allen gnostischen Partheien in vielen Beziehungen bequem seyn muſste und also auch dem Marcion in Ansehung seiner gnostischen Ideen, aber in der That auch nur in Ansehung dieser Ideen. Diese waren aber anerkannt dem Marcion gar nicht die Hauptsache, sondern dienten ihm eigentlich nur zur consequenten wissenschaftlichen Begründung dessen, was ihm der Mittelpunkt von allem

war, nemlich die Antithese zwischen altem und neuem Testament. Zur Begründung dieser seiner Idee bot ihm aber das Evangelium des Johannes gar nichts an; es ist wahr, er konnte grofse Stücke dieses Evangeliums sehr gut mit seinen Ansichten vereinigen — allein das konnte ihm nicht genug seyn, er mufste in dem Evangelium, das er wählte, Bestätigungen seiner Antithese zwischen altem und neuem Testament, zwischen Moses und Christus finden, und diese gab ihm Johannes eben so wenig als Matthaeus und Marcus — nur Lucas nach seiner eigenthümlichen Anlage konnte ihm hierzu tauglich scheinen. Dieses Evangelium war aus der Paulinischen Schule geflossen und sprach sich daher durch den freiern, mehr ins Allgemeine gehenden Geist, als im Gegensatz mit allem jüdischen Particularismus stehend, aus; dies allein konnte dem Marcion Veranlassung werden, dasselbe nach seiner Meinung zu emendiren und von den Judaismen, die eingeschwärzt waren, zu befreien. Aber im Johannes fand sich nichts der Art, was ihm hätte zur Ableitung einer Antithese Veranlassung geben können, wenn gleich vieles seinem System nicht grade widersprach.

Ferner aber ging *Marcion* auch von Ansichten über die Apostel überhaupt aus, die ihm die Annahme des Johannes gar nicht erlaubten. Man könnte nemlich sagen: Marcion hätte, wenn er das Evangelium des Johannes gekannt hätte, es doch aufnehmen

können, als eine apostolische Schrift, wenn er gleich nichts darin fand, um seine Scheidung zwischen altem und neuem Bund besonders zu motiviren. Allein dies war keinesweges der Fall. Marcion lehrte nemlich, dafs keiner unter den Aposteln die Lehre des Christus des guten Gottes recht begriffen hatte, Paulus ausgenommen. Alle waren sie in ihren jüdischen Vorstellungen und folglich unter dem Creator befangen — Paulus allein hatte die völlige Neuheit der Offenbarung des guten Gottes in Christo, und die Unvergleichbarkeit derselben mit allen frühern Gottesoffenbarungen verstanden. Die von ihm oder aus seiner Schule hervorgegangenen Schriften konnten ihm daher auch allein würdig erscheinen, die Basis für die neue Offenbarung abzugeben. Alle übrigen Apostel betrachtete er als Judaisten und ihre Schriften als Verdrehungen der reinen Christuslehre. Er leugnete also nicht, dafs Johannes, Matthaeus u. s. w. diese Evangelien verfafst hatten, daran kam ihm kein Zweifel, weil alle apostolischen Kirchen ohne Ausnahme in der Anerkennung ihrer Echtheit übereinstimmten; er griff aber die Verfasser selbst an, erklärte sie für Judaisten und ihre Schriften für mifsverstandene Darstellungen dessen, was Christus gelehrt und gewollt habe. — Diese Vorstellungen Marcions von den Aposteln berührt schon *Irenaeus,* der (adv. haer. III. 2. p. 200. edit. Grabe.) schreibt, Marcion behaupte: apostolos admiscuisse ea, quae sunt legalia, salvatoris verbis. Das admiscere läfst sich nur

passend von schriftlichem Einmischen fassen, und dann hat er offenbar Johannes und Matthaeus unter diesen Aposteln verstanden haben wollen. Und an einer andern Stelle sagen die Marcioniten (adv. haer. III. 12. p. 231.): die Apostel wären noch in jüdischen Vorstellungen befangen gewesen (adhuc quae sunt Judaeorum sentientes), sie hätten aber die Lehre Christi reiner aufgefaſst. Unde et Marcion, fährt er fort, et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes, haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt. Auch III. 1. p. 198. schreibt *Irenaeus* von den Marcioniten, daſs sie von den Aposteln behaupteten: quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse apostolorum. Es kam ihm also nicht in den Sinn, zu leugnen, daſs die Evangelien von Aposteln abgefaſst wären; vielmehr gab er dies zu und griff ihre Personen an, indem er sie Judaisten schalt, und sich als Emendator ihrer Schriften angesehen haben wollte. Am ausführlichsten erklärt sich aber, wie gewöhnlich in Sachen, die Marcion betreffen, *Tertullian,* der zugleich den Weg angibt, den Marcion einschlug, um diese seine Anklage der Apostel zu rechtfertigen. Marcion bezog sich nemlich hierbei auf den Brief des Paulus an die Galater, den er principalem adversus Judaismum epistolam nannte (adv.

Marc. V. 2.), und als die Hauptschrift des apostolus des wahren Gottes, als welchen er Paulus allein betrachtete (V. 1. S. 577. D.), angesehen haben wollte. Aus der in diesem Briefe erwähnten Opposition des Paulus gegen die übrigen Apostel leitete er ab, dafs sie noch in den Fesseln des Judaismus gelegen hätten. Die Hauptstelle hierfür ist adv. Marc. IV. 3., wo Tertullian Marcions Vorstellungen von den Aposteln auch eben mit den Evangelien vereinigt. S. 503. D. heifst es: Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos sugillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo adferat. Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus, qui existimabantur columnae, manifesta causa est. Es bezog sich nemlich diese Differenz, sagt Tertullian, nicht auf die praedicatio, sondern auf die conversatio. Igitur, fährt er darnach fort, distinguenda erunt singula. Si apostolos praevaricationis et simulationis suspectos Marcion haberi queritur usque ad evangelii depravationem, Christum jam accusat, accusando quos Christus elegit. (Dafs die evangelii depravatio hier Verfälschung des geschriebenen Evangeliums ist, dafs also evangelium hier Evan-

geliensammlung bedeutet, wird aus dem Folgenden deutlich.) Si vero apostoli quidem integrum evangelium contulerunt, de sola convictus inaequalitate reprehensi, Pseudapostoli autem veritatem eorum interpolaverunt, et inde sunt nostra digesta; quod erit germanum illud apostolorum instrumentum, quod adulteros passum est? quod Paulum illuminavit et ab eo Lucam? Aut si tam funditus deletum est, ut cataclysmo quodam, ita inundatione falsariorum oblitteratum, jam ergo nec Marcion habet verum. Diese Stelle läfst in die Vorstellungen Marcions den tiefsten Blick thun, dessen Eindringen noch durch die Ueberzeugung unterstützt wird, dafs Tertullian alles, was er sagt, aus den eignen Schriften des Ketzers geschöpft hatte, er verfolgte Marcions Antithesen Schritt für Schritt bei der Widerlegung seines Evangeliums und zog aufserdem noch Briefe des Gnostikers an. Von willkührlichen Annahmen oder unbegründeten Voraussetzungen von Seiten des Kirchenvaters kann hier also gar nicht die Rede seyn. — Tertullian schreibt nun aber hier mit dürren Worten: Marcion connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur (Johannes und Matthaeus), vel etiam apostolicorum (Lucas und Marcus). Er sagt ausdrücklich: Marcion beklagt sich, dafs die Apostel des Betruges und der Verstellung verdächtig wären, so dafs sie das Evangelium (Evangeliensammlung) verderbt hätten. — Kann man hiernach

mit einigem Schein von Wahrheit noch zweifeln, dafs Marcion die Evangeliensammlung kannte? Man müfste allen historischen Glauben aufgeben, wenn man das leugnen wollte. Allein noch mehr; kann man nach der Art, wie Marcion die Evangelien bestreitet, glauben, dafs ihm von irgend einem historischen Grunde Kunde zugekommen ist, der ihn hätte mit Schein die Echtheit der Evangelien bestreiten lassen? Kann man glauben, dafs er in seinem Vaterlande, wo Johannes gewirkt hatte, nichts vom Evangelium des Johannes gehört habe, und dafs er, als er es in Rom fand, auf solche Weise es bestritten habe? Hätte Tertullian mit solcher Freimüthigkeit und Sicherheit an die apostolischen Kirchen und ihre Praxis zu provociren wagen dürfen, wann schon Marcion in seinen Antithesen oder Briefen auf historischem Wege die Autorität der Evangelien angegriffen hätte? — Marcion kannte also ganz unleugbar die Evangeliensammlung, dies bestätigt die Geschichte der ganzen Zeit und namentlich auch die Geschichte seines Zeitgenossen *Valentinus* und seiner Schule, zu der wir jetzt übergehen.

Unter den Schülern des Valentinus zeichnen sich besonders zwei Männer von vielem Geist und Scharfsinn aus, *Ptolemaeus* und *Heracleon*, die auf ganz selbstständige Weise die Grundsätze des Valentinianischen Systems bearbeiteten. Sie lebten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und werden schon von *Irenaeus* (adv. haer. II. 4,), so wie von *Clemens von Alexandrien* (Strom. IV. p. 502.) zu-

sammengestellt. Clemens nennt den *Heracleon* ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος. — Von beiden Männern haben wir ansehnliche Fragmente erhalten und können aus denselben mit Sicherheit darthun, daſs sie im Besitz der Evangeliensammlung waren.

Was zuerst *Heracleon* betrifft, so hatte derselbe einen ausführlichen Commentar über das Evangelium Johannis geschrieben, aus dem Origenes ansehnliche Fragmente erhalten hat. Wahrscheinlich hatte er auch einen Commentar über Lucas geschrieben *). Wenigstens führt *Clemens von Alexandrien* eine lange Stelle an, die eine Erklärung von Luc. 12, 8. enthält, mit folgenden Worten: τοῦτον ἐξηγούμενος τὸν τόπον Ἡρακλέων, ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος κατὰ λέξιν φησίν. Er hätte freilich die Stelle auch beiläufig einmal erklären haben können, indeſs scheint doch die Ausführlichkeit und Förmlichkeit der Stelle einen besondern Commentar zu characterisiren. Daſs Heracleon über Lucas einen Commentar schrieb, scheint auch bestätigt zu werden, durch eine Stelle aus der Schrift: ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαὶ hinter den Werken des *Clemens Alexandrinus* im 25sten Capitel (S. 995. edit. Potter.), hier wird Luc. 3, 17. von Heracleon erklärt. — Hiernach könnten wir schon getrost bei Heracleon auch *Matthaeus* und *Marcus* voraussetzen, wenn wir auch keine ausdrückliche Stellen daraus

*) Vergl. *Neanders* Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin. 1818. S. 156. *Grabii* spicil. patr. Tom. II. p. 83.

angeben könnten. Allein auf Matthaeus bezieht sich Heracleon in seinen Fragmenten aus dem Commentar über den Johannes öfters. So z. B. citirt er Matth. 7, 18. οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν mit der Formel: κατὰ τὸ ευαγγέλιον. Die Parallelstelle Luc. 6, 44. weicht wesentlich ab. Weiter unten citirt er Matth. 8, 12. οἱ ὑιοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. — Von Marcus möchte sich wohl nichts anführen lassen, indeſs es ist auch nicht besonders nothwendig, da niemand bestreitet, daſs *Heracleon* unsre Evangeliensammlung hatte.

Von *Ptolemaeus* haben wir durch Epiphanius einen merkwürdigen Brief erhalten an eine gewisse Flora (Epiph. haer. XXXIII. 3.), welcher beweiſst, daſs dieser Schüler des Valentinus gleichfalls unsre evangelischen Schriften hatte. Es enthält der Brief unbestritten eine ansehnliche Anzahl von Citationen aus dem *Matthaeus* und eine unverkennbare Anführung aus *Johannes* (1, 3.) mit der Bemerkung: ὁ ἀπόστολός φησι. — Für die Kenntniſs der Evangelien, die *Ptolemaeus* brauchte, ist aber besonders *Irenaeus* wichtig, der einige von seinen Schriften gelesen hatte, wie wir später sehen werden, und dieselben wohl vorzugsweise berücksichtigte, als er die gnostischen Systeme wiederlegte. Nach den Citationen des *Irenaeus* kannte aber *Ptolemaeus* unsre Evangeliensammlung ohne Zweifel.

Auſser diesen beiden berühmten Valentinianern findet sich noch von einem dritten, Namens *Theodotus*, eine Spur in den Excerpten aus seinen Wer-

ken, die sich hinter den Schriften des Alexandrinischen *Clemens* finden, unter folgendem Titel: ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. *Neander* (gnost. Syst. S. 187.) nimmt an, daſs *Clemens* von Alexandria diese Auszüge vielleicht während seines Aufenthalts in Syrien machte. Auf jeden Fall sind die darin enthaltenen Lehren ganz valentinisch. — In diesen Excerpten nun kommen Citationen aus den Evangelien des Matthaeus und Johannes auf jeder Seite vor und zwar mit förmlichen Citationsformeln, z. B. ὁ ἀπόστολος λέγει· ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. (Joh. 1, 9. cap. 41. p. 979. (edit. Potteri.) Oder: εἴρηται· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν (Joh. 1, 1.). — Indeſs auſser den Stellen aus Johannes und Matthaeus finden sich auch aus Lucas deutliche Citationen. Cap. 14. p. 972. geschieht der Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann Erwähnung, die nur Luc. 16. 20 ff. steht und cap. 60. S. 983. werden die Worte angeführt, die Luc. 1, 36. der Engel zur Maria spricht: τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ und ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Cap. 76. S. 987. εἴληφεν ἐξουσίαν ἐπάνω σκορπίων καὶ ὄφεων περιπατεῖν. Luc. 10, 19. Nur von Marcus läſst sich wieder nicht Specielles anführen, weil seiner Eigenthümlichkeiten zu wenige sind und alle Citate sich auf Lucas oder Matthaeus zurückführen lassen. — Wo wir aber Matthaeus, Lucas und Johannes bei einander finden, können wir mit Grund auf die ganze Sammlung schlieſsen.

Von einem vierten berühmten Valentinianer, dem *Marcus*, haben wir noch Kunde, der sich durch eine besondre Darstellung der valentinischen Lehren, durch eine symbolische Zahlen- und Buchstabenrechnung auszeichnete. *Irenaeus* in seinem ersten Buch gegen die Ketzer handelt sehr ausführlich von ihm (vom 8ten Capitel an), jedoch gibt er über die evangelischen Schriften, die er gebrauchte, nichts Bestimmtes an. Im siebzehnten Capitel (p. 86.) sagt der Kirchenvater: Marcus hätte eine Menge erdichteter und falscher Schriften (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν); aus der Art, aber wie er seine Lehrsätze begründet, sieht man, dafs ihm die Kunde von den echten Evangelien nicht abgehen konnte. Die Erzählungen von dem verirrten Schaaf und der verlornen Drachme (Luc. 15.) wendete er auf den aus der Dodecas gefallenen Aeon an (Iren. I. 13. p. 77.). Die zehn Apostel, denen sich der Herr nach der Auferstehung zeigte, als Thomas abwesend war (Joh. 20, 24.), nahm er als Beziehung auf seine Decas (I. 15. p. 84.). Die Geschichte von Jesu Aufenthalt im Tempel als Kind von zwölf Jahren (Luc. 2, 49.); die Erzählung von dem Jüngling, der zu Christus sagte: διδάσκαλε ἀγαθέ und dem geantwortet ward: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶ ἀγαθὸς ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Matth. 19, 16.). Das Austreiben der Verkäufer aus dem Tempel, bei welcher Gelegenheit der Herr gefragt ward: ἐν ποίᾳ δυνάμει τοῦτο ποιεῖς (Matth. 11, 23.); das Weinen über Jerusalem und die Worte: εἰ ἔγνως καὶ σὺ σήμερον τὰ πρὸς εἰρήνην (Luc. 19, 42.); die Rede Christi: δεῦτε

πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς (Matth. 11, 28.) — alle diese evangelischen Stellen benutzte Marcus für sein System, nach Iren. I. 17. Von *Johannes* finde ich indeſs keine weitre Citation, was aber gewiſs nur zufällig ist, indem allgemein anerkannt ist, daſs in der Valentinischen Schule das Evangelium des Johannes in besonderem Ansehn stand. — Dagegen können wir aber diesmal ein entscheidendes Citat aus dem Evangelium des *Marcus* beibringen, aus dem es gewöhnlich am schwersten wird etwas anzuführen. Die Marcusianer bezogen sich nemlich auf die Erzählung von der Mutter der Kinder Zebedaei, die für ihre Söhne bittet, und hierbei werden die Worte Jesu angeführt: δύνασθε τὸ βάπτισμα βαπτισθῆναι, ὃ ἐγὼ μέλλω βαπτίζεσθαι; die nur Marc. 10, 38. stehn (Iren. I. 18. p. 86. edit. Grab.).

Als zu der Schule Valentins gehörig, kann man endlich auch *Bardesanes* ansehn, der nach der Erzählung des Eusebius (K. G. IV. 30.) anfangs den Valentinianern angehörte (ἦν δ' οὗτος πρότερον τῆς κατὰ Οὐαλεντῖνον σχολῆς); nach der Erzählung des *Epiphanius* aber (haer. LVI.) von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern überging. Dieser merkwürdige Mann lebte im fernen Osten, in Edessa, zur Zeit Marc Aurels, dem er seine Schrift περὶ εἱμαρμένης überreichte. Dieser Gnostiker nahm, wie sein Sohn *Harmonius*, nach Epiphans ausdrücklicher Versicherung (haer. LVI, 2.), das alte, wie das neue Testament an und nimmt man hiermit die obige Bemer-

kung zusammen, dafs eben in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die altsyrische Uebersetzung, die Peschitho, entstand, die auch Edessa zum Vaterlande hatte, so wird man sich die Verbreitung der Evangeliensammlung in jenen Gegenden, auch unter den gnostisch Gesinnten, sehr leicht erklären können und beide Nachrichten werden sich gegenseitig unterstützen.

So weit wir also von den Schülern Valentins Kunde haben, finden wir, dafs dieselben im Besitz unsrer Evangeliensammlung waren. Wir brauchten dies um so mehr nur kurz anzudeuten, da selbst der gelehrte Gegner des Johannes, Herr *Bretschneider* (probab. p. 213.), nicht in Abrede steht, dafs die Valentinianer Ptolemaeus, Heracleon u. a. unsre Evangelien gebraucht hätten. — Desto genauer aber werden wir zu untersuchen haben, ob denn auch *Valentinus* selbst, für seine Person, schon die Evangeliensammlung kannte und brauchte. Denn dies nimmt der genannte Gelehrte sowohl, als andre in Anspruch und hierauf kommt doch uns grade das Meiste an, weil wir Valentinus als Zeitgenossen des Marcion und Justinus in Rom in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts antreffen und ihre Zeugnisse sich gegenseitig so schön unterstützen.

Leider haben wir nun von den vielen Schriften des berühmten *Valentinus* nur sehr wenig übrig. *Clemens* von Alexandria hat Fragmente von einigen Homilien erhalten, auch aus einem Briefe führt er Stellen an. Sie enthalten aber keine Evangelischen

Citate. Nach *Tertullianus* (de carne Chr. c. 20.) hatte Valentinus Psalmen gedichtet, die er selbst gelesen zu haben behauptet und nach de carne Chr. c. 17. scheinen diese Psalmen bei seinen Anhängern in grofsem Ansehn gewesen zu seyn. Er redet nemlich da von einem gewissen *Alexander* (der ibid. c. 15. 16. de natione Valentini heifst), dafs er in seinen Syllogismen und Spitzfindigkeiten seine Lehren zu beweisen suche, und dabei die Psalmen *Valentins* citire, wie wenn dessen Stimme irgend ein Urtheil begründen könne. — Nach Tertullian adv. Valent. cap. 2. hatte Valentinus eine Schrift unter dem Titel Sophia geschrieben, wovon nach *Hug* (Einl. ins N. T. 2te Aufl. Theil I. S. 84.) eine Uebersetzung im Ober-Aegyptischen Dialect im brittischen Museum liegt. *Woide* hat dasselbe bei seiner Ausgabe des koptischen Neuen Testaments benutzt, und eine grofse Anzahl von Stellen aus den vier Evangelien mitgetheilt. Jedoch hat er zu seinem Zweck nur diejenigen Stellen ausgezeichnet, die Varianten enthielten. — Indefs, da die Uebersetzung ungedruckt ist, können wir sie nicht mit Sicherheit zuziehn; sie könnte in spätrer Zeit interpolirt seyn.

Hiernach müssen wir nun darauf verzichten, aus *Valentinus* eignen Worten zu erweisen, dafs er die Evangeliensammlung kannte; wir haben aber doch indirecte Nachrichten von solcher Beschaffenheit über Valentinus, dafs wir einigermafsen schadlos gehalten werden.

Irenaeus beginnt seine Schrift gegen die Ketzer mit einer Exposition des Valentinischen Systems, Nach dem Prooemium (p. 3. edit. Grab.) hatte Irenaeus Schriften von Schülern des Valentinus gelesen (ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν), und ebendaselbst etwas weiter unten erklärt der Kirchenvater: er wolle nach Kräften die Lehre dieser falschen Lehrer, nemlich des Ptolemaeus und seiner Schule, darstellen (καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν.). Am Schluſs der Darstellung (Iren. I. 1. §. 18. p. 41. edit. Grab.) steht nun in der lateinischen Uebersetzung: et Ptolemaeus quidem ita, so daſs man sich genöthigt sieht, alles Zwischenliegende als Lehre der Valentinianer anzusehn und namentlich als Lehre des *Ptolemaeus*, wie ich auch oben schon bemerkte. — So unleugbar dies nun ist, so kann man doch auf der andern Seite auch nicht in Abrede stellen, daſs wir dessenohngeachtet der Masse nach das Valentinische System in jener Exposition wiederfinden; vielleicht mit manchen Modificationen, aber doch im Wesentlichen dasselbe. *Irenaeus* behandelt auch im fünften Capitel (p. 49. sqq.) die Lehre Valentins in ihrer Verschiedenheit von den Ausbildungen seiner Schüler; wir finden da aber dieselbe Terminologie und Aeonennamen, Logos, Zoe, Anthropos, Ecclesia, Pleroma, Bythos u. s. w., und im folgenden nennt auch der Kirchenvater oft (III. 3. p. 203. III. 12. p.

227. IV. 14. p. 300.) Valentinus als den Urheber jener Lehren, die er im ersten Capitel vortrug. — Wenn wir also hiernach in der Darstellung der Valentinischen Lehre im ersten Capitel dem Wesentlichen nach Valentinus eigne Lehre anerkennen müssen, so können wir auch mit Grund bei Valentinus selbst den Gebrauch der Evangeliensammlung voraussetzen. Die ganze Lehre ist nemlich aufs innigste verwachsen mit dem eigenthümlichen Sprachgebrauch der Evangelien, namentlich des Johannes, eine Erscheinung, die sich durch die Annahme erklären läſst, daſs das System in seiner eigenthümlichen Terminologie aus den Evangelien abgeleitet und darauf begründet ist.

Herr *Bretschneider* steht nicht an, dieſs in Ansehung der drei ersten Evangelien zuzugeben; nur den Johannes soll Valentinus nicht gekannt haben. Er sagt nemlich (prob. p. 212.): die Stellen, auf welche Valentinus seine Sätze begründet hätte, ständen besonders adv. haer. I. c. 3. 6. 8., und die Stellen aus den Evangelien vorzüglich cap. 20. Diese seien aber theils aus dem A. Testament, theils aus den ersten drei Evangelien; aus Johannes werde nichts angeführt, selbst da nicht, wo es gewiſs geschehen wäre, wenn Valentinus das vierte Evangelium gehabt hätte. — Ich sehe an den Citaten, daſs *Bretschneider* die Ausgabe von *Grabe* nicht gebraucht hat, vielleicht citirt er nach *Massuet*, dessen Ausgabe mir leider nicht zu Gebote steht. Es mag aber nach was immer für einer Ausgabe citirt seyn, auf jeden Fall

ist die Behauptung falsch, und ich begreife nicht, wie dieser Gelehrte sollte etwas so offenbar Falsches haben schreiben können. Ohne Zweifel waltet hier irgend ein Versehn ob. — Irenaeus sagt ja (I. 1. §. 18. p. 39. edit. Grab.) ausdrücklich, dafs die Valentinianer ihre ganze Lehre von der Ogdoas aus dem ersten Capitel des Johannes ableiten. Ἔτι τε Ἰωάννην τὸν μαθητὴν τοῦ κυρίου διδάσκουσι τὴν πρώτην ὀγδοάδα μεμηνυκέναι αὐταῖς λέξεσι, λέγοντες οὕτως· Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου βουλόμενος εἰπεῖν τὴν τῶν ὅλων γένεσιν κ. τ. λ. und nun wird nach den Worten des Johannes: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, die Valentinische Aeonenentwicklung dargestellt. Alle Valentinischen Kunstausdrücke: λόγος, μονογενῆς, ζωή, φῶς, ἀρχή, u. dergl. mehr, sind ja auch aus dem Johannes geflossen. — S. 40. und 41. a. a. O. wird nun aus den folgenden Versen im ersten Capitel des Evangeliums Johannis die gnostische Lehre weiter entwickelt, und wie da Stellen, als Joh. 1, 4. καὶ ἡ ζωὴ φῶς τῶν ἀνθρώπων, den Valentinus in seiner Terminologie bestimmt und geleitet haben, ist unverkennbar. Kann man nach so deutlichen Stellen zweifeln, dafs Valentinus den Johannes zur Begründung und Ableitung seines Systems gebraucht hat, wenn man überhaupt zugeben will, dafs wir im ersten Buch des Irenaeus Valentins eigne Lehren haben, wie *Bretschneider* es zugibt? — Es läfst sich daher in der That nur durch ein Versehn erklären, dafs dieser Gelehrte die Beziehung auf Johannes ableugnet, während er die Benutzung der übrigen

Evangelien zugiebt. Lucas und Matthaeus werden nun auch so häufig citirt von den Valentinianern im ersten Capitel des ersten Buchs, daſs gar keine Stellen angeführt zu werden brauchen. Aus den Parabeln und Gleichnissen des Erlösers, eben so aus den geschichtlichen Erzählungen, z. B. aus der Heilung der Blutflüssigen durch Berührung des Saumes des Gewandes Jesu, leiteten sie ihre Aeonenträume ab und suchten gezwungener Weise eine Begründung dafür. Eine offenbare Andeutung, daſs sie und ihre Zeit diese Schriften für echte apostolische Schriften erkannten. — Das Einzige von Bedeutung, was sich hier einwenden läſst, bleibt immer das, daſs es doch eigentlich nicht *Valentinus* selbst betreffe, sondern *Ptolemaeus*. Von diesem rede Irenaeus zunächst, seine Schriften habe er gelesen — die Anführungen der Stellen, aus denen sie ihre Sätze ableiteten, seien ohne Zweifel aus diesen Schriften genommen, die Irenaeus im Prooemium gelesen zu haben versicherte, man könne sie also auch nicht zum Beweise brauchen, daſs Valentinus selbst die Evangeliensammlung gebrauchte. Dieser Einwurf ist nicht ungegründet, wie wir oben schon bemerkten; allein schon daſs die ganze Valentinische Schule in der Annahme unsrer vier Evangelien übereinkommt, ist doch ein wichtiger Grund, um höchst wahrscheinlich zu machen, daſs Valentinus, der Stifter der Secte, selbst auch schon die Sammlung brauchte. Wir finden doch allgemein, daſs in solchen Hauptstücken, als die Wahl der heiligen Schriften ist, die Bestimmung des

Stifters sehr entscheidend einwirkt, und nichts ist auch natürlicher als dies. Alle Grundzüge des Systems nemlich werden ja von dem Stifter und ersten Ausbilder der Lehre aufs genaueste mit den Schriften verwebt und verflochten, die er als heilige Schriften zum Grunde legt; es ist daher kaum möglich, daſs jemand, der ihm nur in den Hauptsätzen folgt, andre Schriften annehmen sollte, als der Stifter gebrauchte. Nun aber haben alle Valentinianer ohne Ausnahme erweislich die Evangeliensammlung, wir finden die Lehre innigst mit den Erzählungen, Parabeln, Lehren und der Sprache der Evangelien verwachsen, was ist da natürlicher, als die Kenntniſs derselben schon bei dem Stifter selbst anzunehmen? — Wir würden, da dieser Annahme nichts entgegensteht, schon ohne weiteres dazu genöthigt seyn, wenn wir nicht gewaltsam den natürlichen Forderungen der historischen Wahrscheinlichkeit widerstreben wollten; nun aber haben wir noch eine Menge ganz ausdrücklicher, unzweifelhafter Aussagen über den Gebrauch der Evangeliensammlung von Seiten Valentins, so daſs dadurch die Wahrscheinlichkeit für jeden Unpartheiischen zur Gewiſsheit wird.

Irenaeus sucht (III. 11. p. 220.) das Ansehn der Evangelien dadurch zu beweisen, daſs er zeigt, auch alle Ketzer erkennen sie an. Hier heiſst es: hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes, ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes, quemadmodum diximus in primo libro.

Und in demselben Capitel (p. 223.) hi qui a Valentino sunt, iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia. Aufser den echten Evangelien hatten sie nemlich noch ein apocryphisches, das Irenaeus evangelium veritatis nennt, in Gebrauch. Daher wirft der Kirchenvater den Valentinianern auch immer nur vor, sie verdrehten den Sinn der Schriften, und stellt sie in dieser Beziehung den Marcioniten entgegen. So heifst es III. 12. S. 231.: Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas scripturas conversi sunt, haec sola legitima esse dicentes, quae ipsi minoraverunt. Reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus in primo libro. — Eben so III. 14. p. 236. wirft er Marcion vor, er habe Lucas abgekürzt, hi vero qui a Valentino sunt, ex evangelio Lucae multas occasiones subtililoquii sui acceperunt, interpretari audentes male, quae ab hoc bene sunt dicta. Er schreibt ihnen daher auch das perfectum evangelium zu, worunter die vollständige Evangeliensammlung im Gegensatz gegen das abgekürzte Evangelium des Lucas zu verstehen ist.

Sagt man, in allen diesen Stellen sey immer wieder von den Valentinianern die Rede; es frage sich aber eben, ob *Valentinus* selbst die Evangeliensammlung gehabt habe, so ist aus den angeführ-

ten Stellen deutlich, dafs der Ausdruck: hi qui a Valentino sunt, οἱ περὶ Οὐαλεντῖνον — den Valentinus selbst mitbegreift, wie es auch schon der allgemeine Sprachgebrauch mit sich bringt. Irenaeus setzt aber auch *Valentinus* allein, da wo er vorher oder nachher qui a Valentino sunt schreibt. So z. B. in der oben angeführten Stelle III. 14. p. 236. heifst es: et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. Dann aber hilft hier *Tertullianus* vortrefflich aus, dessen Zeugnifs um so gewichtiger ist, weil er *Valentinus* Schriften, die Sophia und die Psalmen, gelesen zu haben erklärt, wie schon oben bemerkt ist; was wahrscheinlich bei Irenaeus nicht der Fall war, woher dieser denn auch gewöhnlich von Valentinianern redet. — *Tertullianus* schreibt de praescr. haeret. c. 38. Si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiore ingenio, quam Marcion, manus intulit veritati. Marcion enim exerte et palam machaera, non stylo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiem scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum. — Das ist es also allein, was auch Tertullian dem Valentinus vorwirft, dafs er den Sinn der Schrift verdrehe, wie er auch de praescr. haer. c. 30. sagt; weder er aber,

noch sonst irgend ein Kirchenvater, erwähnt auch nur von ferne, dafs er die Evangelien verworfen hätte. Alle bekennen (wie z. B. auch der späte *Epiphanius*), dafs er die Evangelien als echt erkannte und brauchte, nur in der Auslegung verdrehte; sein System und sein Sprachgebrauch und die allgemeine Anerkennung der Evangeliensammlung unter allen seinen zahlreichen Schülern bestätigen dies vollkommen; von keiner Seite her erhebt sich irgend ein Widerspruch und nirgends erheben sich Schwierigkeiten bei der Annahme, dafs Valentinus die Evangeliensammlung kannte; vielmehr wäre es schwierig, das Gegentheil zu setzen, dafs er die Evangelien nicht kannte, da dieselben zur Zeit des Aufenthalts Valentins in Rom daselbst allgemein angenommen waren — wir müssen daher sagen, dafs Valentinus gewifs unsre Evangeliensammlung hatte und dafs sich von ihm dieselbe in seiner ganzen Schule verbreitete. Hätte er, wie Marcion, sein System mit irgend einem andern Evangelium in Verbindung gebracht gehabt, so hätte es gar nicht anders seyn können, es hätte sich dasselbe auch zu seinen Schülern verbreiten müssen; wenigstens bei diesem oder jenem hätte sich eine Spur davon erhalten müssen.

Uebrigens bemerke ich noch, dafs ich in Anführung der einzelnen Citationen, die uns aus den Fragmenten der zuletzt behandelten Irrlehrer geblieben sind, um so weniger ausführlich zu seyn brauchte, je sorgfältiger *Hug* (Einleit. ins N. Test. Theil I.

S. 52—85.) von den Stellen, die er aus den Excerpten des *Theodotus*, des *Ptolemaeus*, *Heracleon* und *Valentinus* gesammelt hat, handelt; worauf ich hier diejenigen verweise, die alle einzelnen Stellen nachzusehen wünschen.

Wir können nun nach dieser Betrachtung wieder auf den Punkt zurückkehren, von dem wir ausgingen, nemlich auf *Justinus Martyr* und seine Kenntnifs von der Evangeliensammlung. Wir zeigten oben schon, dafs *Justinus* mit *Valentinus* und *Marcion* zu einer und derselben Zeit in Rom lebte — ich bemerke nun noch, dafs aus derselben Periode auch jenes Muratorische Bücherverzeichnifs herrührt, von dem oben die Rede gewesen ist, das ohne Zweifel den Canon der Römischen Kirche, wie er damals war, wiedergibt; und dafs unter dem Römischen Bischof *Anicetus*, der Schüler des Evangelisten Johannes, den dieser selbst zum Bischof von Smyrna eingesetzt hatte (Tert. de praesc. haer. cap. 32.), *Polycarpus*, in Rom mit *Marcion* zusammentraf (Iren. ad. haer. III. 3. Euseb. K. G. IV. 13.), den er vermuthlich schon von Asien her kannte. — Dieses Zusammentreffen so vieler Zeugen in derselben Gemeine, zu einer und derselben Zeit, scheint mir der kräftigste Beweis für die allgemeine Anerkenntnifs der Evangeliensammlung in jener Zeit zu seyn; einer unterstützt hier den andern und in ih-

rer Vereinigung bilden sie einen festen, unumstöfslichen Damm gegen alle Angriffe auf die Evangelien von der historischen Seite her.

Allein es ist nicht blofs das Zusammentreffen dieser Zeugen an einen Ort und zu einer Zeit, das sie so wichtig macht; es ist besonders auch ihre Beschaffenheit und ihr Verhältnifs zu der alten Kirche überhaupt.

Erstlich nemlich sind alle diese Zeugen so alt, dafs sie noch bei Lebzeiten des Evangelisten Johannes geboren seyn müssen.

Zweitens sind sie aus den verschiedensten Länderstrichen nach Rom zusammengekommen; *Valentinus* aus Alexandria, *Marcion* aus Sinope in Pontus, *Justinus* aus Flavia Neapolis in Samaritanien. Wir müssen voraussetzen, dafs die Evangeliensammlung ihnen nicht erst in Rom bekannt ward, wie würden sie sich sonst zu ihrer Annahme haben vereinigen können? Hätte Marcion nicht schon in Asien den Johannes gefunden, wie würde er den in Rom gebräuchlichen für eine echte Schrift des Apostels erkannt haben? Würde er nicht auf historischem Wege seine Unechtheit am sichersten haben darthun können? Hätten die Kirchen von Ephesus und Smyrna, hätten ein Papias und Polycarpus, die er nothwendig beide kennen mufste, den Johannes nicht gekannt, sollte Marcion seine Echtheit je zugestanden haben und ihn nur verwerfen wollen, weil Johannes ein Judaist war? — Offenbar sind uns also diese Zeugen, die wir in Rom unter Antoninus Pius

zwischen 140 und 150 n. Chr. Geb. vereinigt finden, zugleich Bürgen, dafs in den Kirchen der Länder, von denen sie ausgingen, gleichfalls die Evangeliensammlung schon angenommen war, als sie dieselben verliefsen. — Die Nothwendigkeit dieser Annahme leuchtet besonders ein, wenn man drittens in Erwägung zieht, wie verschieden die Richtungen sind in jenen Personen, bei denen wir die Evangeliensammlung antreffen. Wenn so verschiedene Elemente, solche Gegensätze, wie *Justinus, Marcion, Valentinus* und die Römische Kirche bilden, in irgend einer Annahme zusammentreffen, und in einer so wichtigen Sache, als die Annahme der Apostolischen Schriften ist, zusammentreffen, so ist durchaus nothwendig eine schon vorhandene allgemeine Anerkenntnifs derselben vorauszusetzen. Wäre die Evangeliensammlung einseitig von einer Parthei ausgegangen, von den Valentinianern z. B., oder von irgend einer Kirche, z. B. von der Römischen, so wäre es unmöglich gewesen, die entgegengesetzten Richtungen in ihrer Anerkennung zu vereinigen. Wie würden Marcioniten oder Orthodoxe aufgenommen haben, was ihnen die Valentinianer boten, und woraus sie ihre Lehren ableiteten; wie würden Alexandriner, Asiaten und Syrer aufgenommen haben, was von Rom kam, ohne unabhängige Kenntnifs von der Richtigkeit und Echtheit jener Schriften zu haben? — Irgendwo mufste freilich die Evangeliensammlung zuerst entstehn; würde man sie

aber in Asien anerkannt haben, wenn nicht die Schüler Johannis daselbst bezeugt und alle Kirchen gewufst hätten, das in derselben befindliche Evangelium des *Johannes* sey wahrhaftig von Johannes! Würde man in Rom die Sammlung je recipirt haben, wenn die dortige Gemeine von *Lucas* gewufst hätte, er habe kein Evangelium, oder er habe ein andres geschrieben? Kann man glauben, dafs die Kirchen in Syrien und Palestina, und eben so die Alexandrinische in Aegypten sich würden zur Aufnahme der Evangeliensammlung haben bewegen lassen, wenn sie von *Matthaeus* und *Marcus* gewufst hätten, sie schrieben keine Evangelien, als sie unter uns waren, oder wenn sie andre Evangelien unter deren Namen gekannt hätten, als die Sammlung ihnen unter jenen ehrwürdigen Namen verkaufen wollte? — Das Wiederfinden der ihnen seit langem bekannten Stücke in der Sammlung konnte es also einzig und allein seyn, welches ihr überall Anerkennung verschaffte, und wäre sie nicht schon verbreitet gewesen, als *Marcion* Pontus, *Valentinus* Alexandria, *Justinus* Neapolis verliefs, so hätten sie sich in Rom nimmer zu ihrer Annahme vereinigen können.

Das Zusammentreffen des ehrwürdigen *Polycarpus* mit dem *Anicetus* in Rom gewährt uns zugleich die sicherste Bürgschaft, dafs dieser Märtyrer die Evangeliensammlung kannte, wie ich dies oben schon beim Johannes erwähnt habe. Unbekannt konnte ihm die Sammlung unmöglich bleiben, da sie nach der Erzählung Justins in den kirchlichen Ver-

sammlungen vorgelesen ward; lernte er sie aber kennen, so hätte sein Widerspruch laut werden müssen, wenn er sie nicht anerkannt hätte. Wir finden auch ja bei seinem Freunde und Mitschüler *Papias* (Euseb. K. G. III. 39.) Matthaeus und Marcus ausdrücklich angeführt; nicht wie wenn er nur diese hatte, sondern blofs der Traditionen des Johannes Presbyter wegen über diese Evangelien erwähnt ihrer Eusebius. Dieser Kirchenvater hatte die Werke des Papias in Händen und hat entschieden nicht gezweifelt, dafs er die vier Evangelien und die andern Homologumenen hatte, weil er sogar bemerkt, dafs Papias die Johanneischen und Petrinischen Briefe kenne.

Der Brief des *Polycarpus* an die Philipper, das Einzige, was wir von ihm besitzen *), stimmt hiermit auch vollkommen überein. Es kommt eine Anzahl von Stellen darin vor, die sich in unsern Evangelien wiederfinden, und wenn gleich kein Evangelium genannt wird, so berechtigen uns doch alle Zeitverhältnisse vollkommen zu der Annahme, dafs Polycarpus diese Stellen nirgends anders hernahm, als aus unsern Evangelien. Könnte man aus dem

*) Ich nehme hier auf die angeblichen Stellen aus Schriften Polycarps, die sich in der Catene Victors von Capua finden (welche zuerst der Herausgeber des Irenaeus *Fevardentius* bekannt machte), keine Rücksicht, wiewohl dieselben zum Beweis, dafs Polycarpus die Evangeliensammlung hatte, sehr brauchbar wären; sie werden nemlich mit Recht in Anspruch genommen, und scheinen dem ehrwürdigen Namen untergeschoben zu seyn.

Briefe eine evangelische Stelle anführen, die in unsern Evangelien nicht steht, so könnte man noch die Annahme wahrscheinlich machen, daſs er andre Lebensbeschreibungen Jesu gebrauchte; allein von der Art findet sich nichts in dem Briefe. Herr *Eichhorn* (Einl. Th. I. S. 138.) glaubt freilich eine solche Stelle gefunden zu haben, die sich durch Vergleichung mit einer Stelle im ersten Briefe des Clemens von Rom, als einem eigenthümlichen Evangelium angehörend, darstellen soll; ich glaube aber, daſs eine Zusammenstellung derselben vom Gegentheil überzeugen wird.

Polycarp. epist. ad Philipp.	Clement. epist. ad Corinth.
Cap. 2. Μνημονεύσαντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων. μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.	Cap. 13. Μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησε διδάσκων, ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. Οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτω δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτω κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρησθευσθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

Die Elemente der Stelle, wie sie *Polycarpus* hat, finden sich meistens in unsern Evangelien wieder,

nur nicht in dieser Zusammenstellung. Indeſs theilt offenbar das καὶ ὅτι selbst die Stelle in zwei Citationen, wie auch *Eichhorn* (a. a. O. S. 139.) zugesteht. Die zweite Stelle ist dann wörtlich zusammengestellt aus Matth. 5, 1. und 10. nur statt διωκόμενοι hat Matthaeus δεδιωγμένοι. Die erstere ist Matth. 7, 1. nur finden sich die Worte: ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε daselbst nicht. Auf diese Worte legt auch *Eichhorn* das meiste Gewicht bei seiner Behauptung, daſs Polycarpus unsre Evangelien nicht gehabt habe; er sagt nemlich, erstlich fänden sich diese Worte nirgends in unsern Evangelien; allein wenn grade nicht wörtlich so, so lesen wir doch Matth. 6, 14. ἐὰν ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, was offenbar dem Satz: ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν zum Grunde lag; und Matth. 5, 7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται welches dem: ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε entspricht. Es ist also durchaus keine Veranlassung nach einer Quelle zu suchen, aus der Polycarpus diese Sätze geschöpft habe; die einfachste Annahme von der Welt ist, sich zu denken, daſs der Märtyrer, aus dem Gedächtniſs citirend, die Form der einzelnen Sätze einander gleich machte und dieselben versetzte, wie wir es noch heut zu Tage eben so zu machen pflegen. In den Worten: μνημονεύσαντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων liegt auch nicht die mindeste Andeutung, daſs die Stelle grade in dieser Zusammenstellung irgendwo geschrieben stand; eher könnte man grade das Gegentheil daraus ableiten, wenn es fruchten könnte. Am allerwenigsten folgt

aber doch für die Behauptung, dafs Polycarpus unsre Evangelien nicht hatte, aus der Vergleichung der Stelle im Briefe des Clemens von Rom. Die Worte: ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν stimmen nicht einmal mit den Worten, wie sie Polycarpus hat, überein, indem sie ganz umgestellt sind, und dann stehen sie ja in so ganz fremdartiger Umgebung, dafs man die Schwierigkeiten recht häufte, wenn man beide Citationen auf eine Quelle zurückführen wollte. — Die Stelle im Briefe des *Polycarpus* ist zweifelsohne aus Stellen unsrer Evangelien, wie es bei Gedächtnifscitationen oft geschieht, zusammengesetzt; von der Stelle im Clementinischen Briefe wird noch besonders die Rede seyn. In Ansehung des Polycarp sind aber die geschichtlichen Verhältnisse überhaupt von der Art, dafs, wenn auch in seinem Briefe kein einziges evangelisches Citat wäre, wir doch ihm die Kenntnifs der Evangeliensammlung zuschreiben müfsten; was besonders deshalb gar keine Schwierigkeiten macht, weil der Brief schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts geschrieben ist.

Die Verbindung, in der *Valentinus* vor seiner Reise nach Rom mit der alexandrinischen Kirche stand, indem er mit derselben in Gemeinschaft lebte, erlaubt uns über einen andern Irrlehrer etwas hinzuzusetzen, der mit Valentinus gleichzeitig in Alexandria lebte und von dem wir daher mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen können, dafs er auch unsre Evangeliensammlung kannte. — *Basilides* lebte nach der

der Angabe des Alexandrinischen Clemens (Strom. VII. p. 764.) bis unter die Regierung des ältern Antoninus (Pius) und blühte unter Hadrian. *Justinus Martyr* in seinem Dialog mit Tryphon (p. 253.) nennt schon die Secte der Basilidianer, und *Epiphanius* (haer. XXIII. 1.) wie *Irenaeus* (adv. haer. I. 22.) machen ihn zu einem Schüler des Menander, woraus man sieht, dafs ihnen Basilides den apostolischen Zeiten nahe zu stehen schien. Von seinem Sohn *Isidorus* haben wir Fragmente aus mehrern Schriften: περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, aus dem Commentar über den apocryphischen Propheten Parchor, und aus seinen ἠθικοῖς, die *Clemens* von Alexandria erhalten und *Grabe* in seinem Spicilegium gesammelt hat (Tom. II. p. 64 sqq.). Er war nach allen Nachrichten mit seinem Vater zugleich Haupt der Secte der Basilidianer, deren Lehrsätze er mündlich und schriftlich zu verbreiten strebte.

Von *Basilides* haben wir nun durch *Eusebius* (K. G. IV. 7.) die Nachricht, dafs dieser Gnostiker einen Commentar in 24 Büchern über das Evangelium schrieb. Diese Nachricht des Eusebius ist entlehnt aus der verlornen Schrift eines altchristlichen Schriftstellers, des *Agrippa Castor*, die Eusebius gelesen hatte, worin derselbe den Basilides widerlegte. Agrippa hatte daher ohne Zweifel jenen Commentar selbst in Händen gehabt, und war vermuthlich in seiner Widerlegung des Basilidianischen Systems auf diesen Commentar zurückgegangen, wie die Worte des Eusebius anzudeuten scheinen. —

Wenn wir nun fragen, was das für ein Evangelium gewesen seyn mag, worüber *Basilides* diesen ausführlichen Commentar ausgearbeitet hatte, so könnte man wohl glauben, daſs es ein apocryphisches Evangelium gewesen sey, wenn man vernimmt, daſs *Origenes* (Homil. I. in Lucam.), *Ambrosius* (prooem. in Lucam.), *Hieronymus* (prolog. in Matth.), von einem evangelium *Basilidis* reden, das ohne Zweifel eine apocryphische Schrift war, wodurch er seine besondern Lehrsätze zu begründen suchte; wie die Valentinianer ein Evangelium veritatis brauchten, wie wir sahen. Allein fragen wir zunächst, wie *Eusebius* die Sache ansah, so ist ganz unleugbar, daſs er die Evangeliensammlung darunter verstand. Er schreibt nemlich: Agrippa Castor behaupte, Basilides habe εἰς τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία. Die Worte εἰς τὸ εὐαγγέλιον lassen sich gar nicht anders fassen, als: über die Evangeliensammlung, in jedem andern Fall wäre irgend ein Zusatz nothwendig, z. B. ein αὐτοῦ, wenn der Commentar über das apocryphische Evangelium des Basilides gewesen wäre. Daſs aber Eusebius in diesem Commentar eine Erklärung der Evangeliensammlung sah, ist deshalb besonders wichtig, weil er aus der Schrift des Agrippa Castor über den Inhalt desselben nähere Nachrichten haben muſste, wir also auch seine Erklärung als eine authentische anzusehn haben. Mit dieser Annahme steht auch so wenig irgend etwas im Widerspruch, daſs wir vielmehr allgemein berichtet werden, die gnostischen

Secten hätten insgesammt die Evangeliensammlung angenommen (Marcion ausgenommen), wie z. B. *Irenaeus* schreibt (III. 12. p. 231.): reliqui omnes (aufser Marcion) falso scientiae nomine inflati, s c r i p t u r a s q u i d e m c o n f i t e n t u r, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus in primo libro. Wir haben also wirklich keinen Grund der Annahme des Eusebius, dafs Basilides die Evangeliensammlung commentirte, unsre Zustimmung zu versagen. — Die Fragmente aus den Schriften des *Basilides* und *Isidorus* enthalten leider sehr wenige Beziehungen, was sich aber darin findet, bestätigt, dafs sie unsre Evangelien brauchten. *Clemens* von Alexandria setzt im Anfange des dritten Buchs seiner Stromata die Lehre der Basilidianer von der Ehe aus einander, wobei er Stellen aus der Ethik des *Isidorus* citirt. Der Sohn des Basilides erklärt hier die Worte Jesu, wie sie Matth. 19, 11. 12. stehen: οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀναγκῆς.

Er schildert nun auch die verschiedenen Classen von Verschnittenen so, wie es der Herr in der angegebenen Stelle thut, und macht daher sehr wahrscheinlich, dafs er den Matthaeus vor Augen hatte (Vergl. *Hug's* Einl. ins N. Test. Theil I. S. 86.). So weit uns also die spärlichen Nachrichten leiten, müssen wir sagen, auch *Basilides* und seine Schule hatte die Evangeliensammlung und schlofs sein System an dieselbe an. Wären *Basilides* und *Isidorus* in der Entwicklung ihres Systems andern Evangelien nachgegangen, so hätte sich nothwendig später in der

Secte der Basilidianer eine Opposition gegen die vier catholischen Evangelien entwickeln müssen, von der sich aber nirgends eine Spur findet; vielmehr beklagt man sich blofs darüber, dafs sie die Schriften verdrehten, was also ihre Anerkennung voraussetzt.

Dasselbe gilt auch von den Zeitgenossen des Basilides, von *Carpocrates* und seinem Sohn *Epiphanes*, die gleichfalls in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihre Irrlehren in Alexandria verbreiteten, in welcher Stadt damals ein wildes Gewirre der Meinungen und Lehren gewesen zu seyn scheint, so dafs schwerlich die Schildrung übertrieben ist, die der Kaiser *Hadrianus* davon in jenem merkwürdigen Briefe an den Consul Servianus entwirft, den *Flavius Vopiscus* (in vita Saturnini c. 2.) erhalten hat. — Auch diese wilden Gnostiker scheinen ihre schändlichen Lehren in die Evangeliensammlung hineingezwängt zu haben, wenigstens bemerkt Irenaeus (I. 24. p. 101.), dafs sie sich auf Stellen bezogen, die wir im Matthaeus und Lucas haben. Die Dürftigkeit der Nachrichten erlaubt aber nicht etwas Näheres anzugeben. — *Epiphanius* (haer. XXVII. 5.) citirt eine Stelle, welche die Carpocratianer benutzten, die aus Matth. 5, 25. 26. genommen ist. Ich habe sie schon oben bei Matthaeus angeführt. Weiter findet sich aber nichts.

So sind wir also bis an den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt und sehen nun die schwächer werdenden Spuren von der Evangeliensamm-

lung mit der Geschichte zugleich völlig verschwinden und uns über die Bildung derselben ganz im Dunkeln lassen. Blicken wir unter den Trümmern der alten christlichen Litteratur umher, so finden wir hin und wieder Andeutungen, die nur geeignet sind, den Schmerz über den Verlust so mancher Werke zu vermehren, indem sich dabei so stark der Gedanke aufdrängt, dafs wir durch sie, wenn sie erhalten wären, vielleicht alle Räthsel lösen könnten, die uns die unzusammenhängenden Berichte über die älteste Geschichte der Evangelien aufgeben. — Der alte Corinthische Bischof *Dionysius* hatte θείων γραφῶν ἐξηγήσεις geschrieben (Euseb. K. G. IV. 23.); wer weifs, welch ein Schatz alter Nachrichten über die Evangelien darin niedergelegt war? — *Meliton* von Sardes hatte eine ansehnliche Zahl von Schriften verfafst, deren Titel *Eusebius* (K. G. IV. 26.) aufzählt; welche Bestätigungen ständen über den Gebrauch der Evangeliensammlung in Kleinasien zu erwarten, wenn wir nur die eine Schrift hätten, die von der Apocalypse des Johannes handelte, wo vielleicht über alle Johanneische Schriften Bericht erstattet ward. In einem Briefe an Onesimus, aus dem *Eusebius* (a. a. O.) Fragmente mittheilt, schreibt der alte Sardische Bischof über den Canon des Alten Testaments, und redet so, dafs man deutlich sieht, er hatte auch einen Canon des Neuen Testaments. Allein da von Einzelheiten nichts angeführt wird, hilft dies zu unserm Zwecke nichts. — Wir müssen uns mit den aufgezählten Zeugnissen für den

Gebrauch der Evangeliensammlung begnügen, und lieber danken, dafs uns aus jener Zeit so viel erhalten ist, als klagen, dafs so vieles unterging, was für die Geschichte der Evangelieu wichtig wäre.

Sechster Abschnitt.

Vom Gebrauch Apocryphischer Evangelien in der alten Kirche.

Nachdem wir bis jetzt die Spuren vom Gebrauch unsrer Evangelien sowohl einzeln, als in der Sammlung ins Auge gefafst haben, sehen wir uns genöthigt, daneben zu halten, was sich vom Gebrauch andrer Evangelien aus der Geschichte der alten christlichen Kirche entnehmen läfst. Was würden nemlich alle jene Spuren vom Gebrauch unsrer Evangelien nützen, wenn sich eben so viele vom Gebrauch andrer, apocryphischer, Evangelien entgegenstellen liefsen; oder wenn sich gar zeigen liefse, wie dies berühmte Männer verbürgen zu können glauben, dafs über die Spuren des Gebrauchs unsrer Evangelien hinaus sich unkennbare Merkmale andrer Le-

bensbeschreibungen Jesu fänden? — Wenn diese Angaben historisch begründet sind, so können ja jene Spuren, die wir von unsern vier canonischen Evangelien fanden, gar nichts zum Beweise ihrer Echtheit nützen; denn jene ältern Evangelien existirten entweder mit unsern zugleich, und müssen also eben so viel Ansehn gehabt haben, wie die unsrigen, da sie auch in Gebrauch waren; oder sie existirten nicht zugleich, und dann fiele jenen der Vorzug des Alters zu. — In beiden Fällen wären die Spuren unsrer Evangelien, in Bezug auf die Frage nach ihrer Echtheit, ohne Gewicht. Denn was beweifst der Gebrauch für die apostolische Abfassung, wenn aufser unsern Evangelien, oder vor ihren und sogar statt ihrer, andre in Gebrauch waren, als die unsrigen? Oder, waren jene älteren auch apostolisch, wie konnten sie verloren gehn, da unsre später in Gebrauch gekommenen sich erhielten? — Dieser Abschnitt ist also anzusehn als die Stütze, worauf alles Vorhergehende ruht, und wodurch es erst Festigkeit gewinnt. Soll der Gebrauch der Evangelien etwas für ihre Echtheit beweisen, so mufs es ein ausschliefslicher Gebrauch seyn; es können keine Evangelien vor und mit ihnen, oder gar statt ihrer in Gebrauch gewesen seyn, sondern von allen apostolischen Kirchen mufs sich zu der ganzen Christenheit von Anfang an ihr Gebrauch fortgepflanzt haben. — Nur in die-

sem Fall läſst sich aus dem Gebrauch etwas schlieſsen für die Echtheit der Evangelien.

Wir nehmen nun hier den umgekehrten Gang und steigen von den apostolischen Zeiten abwärts, während wir in der Geschichte der Evangeliensammlung von dem zweiten Jahrhundert zu den Aposteln hinaufgingen; und dieſs führt uns zunächst auf die sogenannten apostolischen Väter, die als Schüler und Zeitgenossen der Apostel eine entscheidende Stimme über die Beschaffenheit der in der ältesten Kirche gebräuchlichen Evangelien scheinen haben zu müssen. — Um aber ihre Angaben richtig würdigen zu können, müssen einige Bemerkungen vorangeschickt werden.

1. Daſs Personen, welche die Apostel selbst gekannt hatten, wie *Clemens*, *Barnabas*, *Ignatius*, *Polycarpus*, manches über unsern Herrn wissen konnten, wovon unsre Evangelien nichts erzählen, ist unleugbar. Der *Apostel Paulus* führt bekanntlich Act. 20, 35. Worte des Herrn an, die wir in unsern Evangelien nicht haben; wie sollte es da nicht möglich seyn, daſs sein Freund *Barnabas* oder irgend ein andrer apostolischer Mann eben so Aussprüche des Herrn anführte, die er aus keiner schriftlichen Quelle entnahm, wie wir bei Paulus voraussetzen dürfen, daſs die Worte, die er anführt, aus keiner schriftlichen Quelle flossen.

2. Auf der andern Seite ist aber eben so möglich, daſs dergleichen evangelische Stellen, die unsern Evangelien fremd sind, aus andern Evange-

lien flossen, weil nach Lucas schon in frühester Zeit verschiedene Lebensbeschreibungen Jesu existirten, die vielleicht von unsern vier Evangelien verschieden waren. — Da uns nun aber diese *Möglichkeiten* durchaus keine Gewährleistung zu geben vermögen, bei darauf begründeten Annahmen, so müssen wir

3. den Grundsatz feststellen, *dafs sich weder aus den Stellen, die von unsern Evangelien abweichen, auf ihren Nichtgebrauch, noch aus den übereinstimmenden auf ihren Gebrauch mit Sicherheit schliefsen läfst,* wenn nicht ausdrücklich erwähnt wird, dafs die in Frage stehenden Stellen *aus schriftlichen Quellen* entnommen sind. — Wir sehen uns zu dieser Annahme um so mehr genöthigt, da

4. alle Verhältnisse der ältesten Christen es mit sich führten, dafs sie noch weniger auf schriftliche Quellen zurückgingen. So lange die mündliche Tradition rein und reichlich flofs, fühlte man weniger Bedürfnifs aus schriftlichen Berichten zu schöpfen, und eben damit wird die Beziehung auf mündliche Nachrichten noch näher gelegt, und der Mangel häufiger ausdrücklicher Erwähnungen schriftlicher Quellen vollkommen motivirt. — Der Mangel solcher Erwähnungen evangelischer Schriften scheint mir ein Hauptbeweis für die Echtheit der Ueberbleibsel der Schriften jener alten Kirchenlehrer zu seyn, die man die *apostolischen Väter* zu nennen pflegt; es wäre höchst verdächtig, wenn sie

häufig schriftliche Evangelien citirten, es möchten seyn, was immer für welche es wollten. Aber die Natürlichkeit des Nichtcitirens darf, wie sich von selbst versteht, und kann keinen Schlufs begründen auf das Nichtvorhandenseyn der nicht citirten Schriften. Es ist ein nothwendiges Ergebnifs des ganzen Zeitcharacters, dafs sich erst allmählig der Gebrauch schriftlicher Quellen verallgemeinte, als die mündliche Tradition sich verlor, und erst bei vielfachem, allgemeinem Gebrauch einer Schrift kann man das häufige Citiren derselben natürlich finden.

Betrachten wir nun nach diesen Bemerkungen die evangelischen Stellen, die in den Schriften der einzelnen apostolischen Väter *) vorkommen; so müssen wir sagen, dafs *Barnabas* schriftliche Evangelien benutzte; nach seiner Angabe standen die Worte Christi: viele sind berufen, wenige sind auserwählt, in einer Schrift. Er zieht sie mit der gewöhnlichen Citationsformel: sicut scriptum est, an (cap. 2.). Da sich die Stelle in unserm *Matthaeus* findet, so führt uns dies auf die Vergleichung der von Barnabas angezogenen evangelischen Stellen mit diesem Evangelisten hin.

Das vierte Capitel des Briefes des *Barnabas* ent-

*) Ich sehe hier von der Frage, ob die Schriften der apostolischen Väter für echt zu halten seien oder nicht, ganz ab, weil diese Frage bei unsrer Untersuchung ohne Einflufs ist. Auf jeden Fall gehören sie unter die ältesten christlichen Schriften, die wir besitzen. — Nur der zweite Brief des Clemens ist offenbar aus spätrer Zeit.

hält neben dem angeführten evangelischen Citat, das nur Matth. 20, 16. 22, 14. sich findet, noch mehre deutlichere oder dunklere Beziehungen auf Reden des Herrn, die *Matthaeus* uns mitgetheilt hat. Die Worte: Dominus interdicit tempora et dies, ut acceleret dilectus illius ad haereditatem, scheinen Matth. 24, 22. anzudeuten, wo von dem Verkürzen der Tage um der Auserwählten willen die Rede ist. Auch in der Stelle: adtendite, ne quando quiescentes jam vocati addormiamus in peccatis nostris, et nequam accipiens potestatem nostram, suscitet et excludat a regno Domini — scheint Rücksicht auf die Parabel von den eingeschlafenen Jungfrauen genommen. — Im fünften Capitel des Briefes aber heifst es in klareren Worten: ἵνα δείξῃ, ὅτε οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, was sich Matth. 9, 13. wiederfindet. Nur das εἰς μετάνοιαν hat Lucas (5, 32.) an dieser Stelle, der aber im übrigen die Worte anders hat. — Cap. 19. citirt Barnabas noch: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, was Matth. 5, 42. Luc. 6, 30. wiedergefunden wird. Einige Beziehungen auf alttestamentische Stellen, die Barnabas mit Matthaeus gemein hat, übergehe ich, weil sich sehr gut denken läfst, dafs Barnabas auch unabhängig von Matthaeus oder irgend einer Schrift sie auf Christus bezog.

Nöthigte uns nun nicht die eine ausdrückliche Hinweisung auf schriftliche Evangelien solche bei Barnabas anzuerkennen, so müfsten wir gestehen, diese unbedeutenden Anführungen, oder Anspielungen, sind nicht von der Art, dafs sie eine

solche Annahme nothwendig machten; sie liefsen sich sehr gut auch aus mündlicher Tradition ableiten. Nun aber einmal jene Stelle zur Annahme schriftlicher Evangelien zwingt, so finden wir die bis jetzt angeführten evangelischen Beziehungen von der Art, dafs sie aus unsern Evangelien geflossen seyn können. Es ist wahr, dieselben Stellen könnten auch in irgend einem andern Evangelium gestanden haben; wir haben aber nichts, was diese Möglichkeit der Wirklichkeit annäherte, anzuführen. Man sagt freilich, Barnabas citirt (cap. 7.) eine Stelle, die in keinem unsrer Evangelien vorkommt: οὕτω, φησὶν Ἰησοῦς, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν, καὶ ἅψασθαι μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβόντες καὶ παθόντες λαβεῖν με. Aber einmal findet sich derselbe Gedanke anders ausgedrückt oft in unsern evangelischen Reden Christi; will man aber die Worte urgiren, so mufs man doch sagen: diese Stelle gibt nur die Möglichkeit an die Hand, dem Barnabas ein von unsern verschiednes Evangelium zuzuschreiben. Da keine ausdrückliche Erwähnung bei dieser Stelle ist, dafs sie aus schriftlicher Quelle flofs, so liegt die Möglichkeit, dafs sie aus der Tradition entnommen ist, eben so nahe. — Wer wird aber nicht gerne von der andern Seite auch gestehen, dafs die Stelle: viele sind berufen, wenige sind auserwählt, die ausdrücklich auf schriftliche Quellen zurückgeführt ist und sich im Matthaeus findet, auch keine Sicherheit dafür gewährt, dafs Barnabas das Evangelium des Matthaeus hatte. Es ist ja unleugbar, dafs die-

selbe Stelle in einem andern Evangelium gestanden haben kann; aber der Schlufs, dafs sie in einem andern gestanden haben mufs, weil cap. 7. eine evangelische Stelle stehe, die nicht im Matthaeus und in keinem von unsern Evangelien gefunden werde, würde nur dann haltbar seyn, wenn irgend ein zwingender Grund vorhanden wäre, alle evangelischen Stellen im Briefe des Barnabas auf Eine schriftliche Quelle zurückzuführen. Allein ein solcher Grund fehlt ganz; mit demselben Recht können wir alle Citate auf Ein Evangelium, und auf zehn zurückführen, aus Schriften und aus der Tradition ableiten (das einzige ausgenommen, was namentlich aus einer Schrift citirt wird) — so dafs also die Beschaffenheit der evangelischen Citate im Briefe des Barnabas uns durchaus nicht erlaubt, ein nur einigermafsen motivirtes Urtheil über seine Evangelien auszusprechen. In Bezug auf unsre Evangeliensammlung können wir nur sagen: es kommt in seinem Briefe Eine Stelle vor, die eine andre mündliche oder schriftliche Quelle voraussetzt; alle andern Citate können aus unsern Evangelien entnommen seyn.

Sehen wir auf die evangelischen Stellen im ersten Briefe des *Clemens Romanus* an die Corinthier, so finden wir, wie es den Verhältnissen, unter denen der Brief geschrieben ist, am gemäfsesten zu seyn scheint (der Brief ist schwerlich lange nach dem Tode des Apostels Paulus geschrieben), dafs durch-

aus keiner schriftlichen Quelle, woraus dieselben flossen, Erwähnung geschieht. Wir sehen uns daher aufser Stand über die Ableitung der wenigen evangelischen Stellen, die Clemens anführt, etwas Sicheres anzugeben. Es ist eben so möglich, dafs sie aus irgend einer schriftlichen Quelle, als dafs sie aus der Tradition flossen. — Es sind nur zwei evangelische Stellen, die wir in dem Briefe des Clemens antreffen; die eine (cap. 13.), habe ich oben schon mit einer ähnlichen Stelle im Briefe des Polycarpus verglichen; sie lautet: ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν. ὡς δίδοτε, οὕτω δοθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτω χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν. Diese Stelle findet sich in dieser Art nicht in unsern Evangelien; allein daraus kann aus mehr als einem Grunde weder die Unbekanntschaft des Clemens mit unsern Evangelien, noch der Gebrauch andrer abgeleitet werden. Erstlich ist durchaus kein Grund, anzunehmen, dafs Christus irgendwo diese Sätze in dieser Verbindung geredet habe; es kann sehr gut eine willkührliche Composition des Clemens seyn, wobei er, der Gleichförmigkeit wegen, alle Sätze analog formte. Sodann mahnt nichts, wenn man auch die Worte so festhalten will, dieselben aus einer schriftlichen Quelle abzuleiten. Er citirt die Stelle mit den Worten: μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ und: οὕτως γὰρ εἶπεν, was reine Tradition anzudeuten scheint. Endlich aber zeigt eben die Vergleichung mit der Stelle im Briefe Polycarps, dafs

sie gewiſs nicht so in irgend einem Evangelium stand; denn Polycarp hat eine ganz ähnliche Stelle, worin sich unter andern die Sätze: ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν wiederfinden, die unsre Evangelien nicht haben; aber doch so abweichend von der Stelle des Clemens, daſs man zwei Evangelien annehmen müſste, eins, worin die Stelle so stand, wie sie Clemens hat, das andre, worin sie gelesen ward, wie Polycarp schreibt. Diese Willkühr in der Hervorrufung alter Schriften möchte aber schwerlich auf Billigung Unpartheiischer rechnen dürfen; besonders da sich eine so einfache Lösung der Schwierigkeiten nicht nur anbietet, sondern aufdrängt. Beide Väter citiren offenbar nicht nach schriftlichen Evangelien, sondern aus dem Gedächtniſs und frei, so daſs der eine auf diese, der andre auf jene Weise Sätze zusammenstellte, die gleiches Inhalts waren, und alle den Gedanken der Vergeltung ausdrückten, die zu erwarten stehe und diese Sätze in der äuſsern Form analog gebildet wurden. Dies erklärt ihr Zusammentreffen und Abweichen gleich einfach.

Ganz dieselbe Bewandniſs hat es mit der zweiten Stelle (cap. 46.). Μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπε γάρ· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. Es ist wahr, diese Stelle stimmt mit den Stellen unsrer Evangelien, die vom Aergerniſs handeln, nicht überein; aber folgt daraus,

daſs

dafs *Clemens* dieselben nicht gekannt, oder andre gebraucht habe? — Die Stelle verräth sich ja wieder aufs deutlichste als freie Gedächtnifscitation, als welche sie recht gut mit der Kenntnifs unsrer Evangelien bestehen könnte. Aber da *Clemens* gar nicht einmal von schriftlichen Evangelien spricht, denen er diese Stelle verdankt, so ist doch am natürlichsten, in so unbestimmbaren Dingen auch nichts bestimmen zu wollen. Clemens kann diesen angeführten Stellen nach unsre Evangelien gern gehabt haben, er kann aber auch andre gehabt haben. Sein Brief gibt keine Entscheidungsgründe an die Hand, weder für das Eine, noch für das Andre.

Den sogenannten zweiten Brief des *Clemens Romanus*, der ein offenbar späteres Produkt ist, übergehe ich hier, um später seine evangelischen Citate zu betrachten, die ihn schon der Form nach als spätes Produkt verrathen.

Für die Echtheit der *Ignatianischen* Briefe spricht sehr der Mangel ausdrücklicher evangelischer Citate, und auch der evangelischen Beziehungen finden sich in den sieben Briefen des *Ignatius* nur wenige. Ich bemerkte oben bei der Geschichte des Matthaeus, dafs manche Stellen in den Briefen des Märtyrers von Antiochia vorkommen, die auf den Gebrauch des Matthaeus nicht undeutlich hinweisen; indefs kann hier doch von keiner Gewifsheit die Rede seyn, da *Ignatius* nicht einmal schriftliche Evangelien nennt, und also jene Stellen auch der Tradition angehören können. Da er nirgends

eine evangelische Schrift citirt, sieht man sich genöthigt anzunehmen, dafs ihm die Evangelien, die er haben mochte, noch nicht geläufig waren; wie es sich in jener Zeit auch nicht anders erwarten läfst.

Im Briefe an die Christen zu Smyrna (cap. 3.) findet sich nun aber eine Stelle, die einem apocryphischen Evangelium anzugehören scheint. Die Worte: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν standen nach *Hieronymus* (catal. vir. ill. s. v. Ignatius) im Evangelium der Hebräer. — Nach unsrer obigen Auseinandersetzung war nun das Evangelium der Hebräer nichts als ein corrumpirter Matthaeus, und die Bemerkung des Hieronymus würde also eigentlich nichts Anderes sagen: als eine Tradition, die zu seiner Zeit ins Evangelium der Hebräer geflossen war, findet sich schon bei Ignatius. Indefs wir wollen hier selbst für einen Augenblick annehmen, dafs das Evangelium der Hebräer ein selbstständiges apocryphisches Evangelium war, folgt daraus, dafs eine Stelle desselben in einem Ignatianischen Briefe stand, dafs es dem Märtyrer bekannt war und von ihm gebraucht ward? — Dies würde nur dann folgen, wenn dieses Evangelium die einzige Quelle jener Stelle wäre; nach *Origenes* aber (de princ. in der praef. Opp. Vol. I. p. 49. edit. de la Rue) stand dieselbe Stelle auch in der διδαχὴ Πέτρου. *Ignatius* könnte sie also eben so gut aus dieser Schrift genommen haben; oder vielmehr, sie konnte aus der Tradition sowohl in das Evangelium der Hebräer, und in die Praedicatio Petri, als auch

in den Brief des Ignatius gekommen seyn. — Als eine sichre Spur eines apocryphischen Evangeliums kann man also die Stelle auf keinen Fall ansehen.

So bleibt uns denn, da der Hirte des Hermas gar keine evangelischen Beziehungen enthält, Polycarps Brief an die Philipper allein noch zu betrachten übrig unter den Schriften der apostolischen Väter; doch ist von diesem Briefe schon oben das zu unserm Zwecke Nöthige gesagt. — Ich erinnere hier nur noch folgendes, daſs dieses Schreiben, das ganz im Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefaſst zu seyn scheint, erstlich keines apocryphischen Evangeliums Erwähnung thut; aber auch zweitens durch seine Citationen nicht zu der Annahme nöthigt, Polycarp habe ein von unsern Evangelien verschiedenes in Gebrauch gehabt. Die evangelischen Stellen, die in Polycarps Briefe vorkommen, stimmen bis auf eine wörtlich mit den canonischen Evangelien überein. Die eine abweichende ist oben schon mit einer ähnlichen Stelle im Briefe des *Clemens Romanus* verglichen, wo gezeigt wurde, daſs sie unmöglich die Annahme eines apocryphischen Evangeliums motiviren kann.

Mit Verwundrung frägt man nun aber: wo sind denn die allgemeinen weit verbreiteten Spuren der apocryphischen Evangelien, die vor den canonischen in Gebrauch waren? — Sind vom Evangelium der Hebräer etwa viele Spuren bei den ältesten Schriftstellern? — Wir wissen, es war kein selbstständiges Evangelium; allein es sey für einen Au-

genblick als solches angesehen; wer kennt es unter den Alten? — Die erste sichre Spur ist bei *Clemens Alexandrinus*, zu dessen Zeit die Evangeliensammlung allgemein anerkannt war. Von *Papias* erzählt zwar *Eusebius* (K. G. III. 39.), er habe eine Erzählung, die auch im Evangelium der Hebräer stehe; dieser Kirchenvater kannte aber das Hebräerevangelium gar nicht aus eigner Anschauung, und dann konnte, wie schon bemerkt ist, jene Geschichte eben so gut in einer andern Schrift stehen, wie die Stelle, die im Briefe des *Ignatius* an die Smyrnäer (cap. 3.) vorkam, in der praedicatio Petri und im Hebräerevangelium zu Hieronymus Zeit stand. — Der Gebrauch des Evangeliums der Hebräer, wenn man es als eine selbstständige Schrift betrachtet, ist daher vor *Clemens Alexandrinus* auch unerweislich; wenigstens findet sich keine sichre Spur davon irgend wo in der katholischen Kirche. Betrachtet man nemlich dies Evangelium als ein selbstständiges, vom Matthaeus wesentlich, seinem Ursprunge nach verschiedenes Evangelium, so bleibt der Gebrauch desselben auf die judaisirenden Secten beschränkt; und diesen gehört offenbar *Hegesippus* an, so dafs man auch ihn nicht als Zeugen des Gebrauchs des Evangeliums der Hebräer unter Mitgliedern der katholischen Kirche brauchen kann.

Die übrigen sogenannten apocryphischen Evangelien — das Evangelium Marcions, die Denkwürdigkeiten Justins, Tatians Diatessaron — haben wir auch, entweder als mit

unsern Evangelien identisch, oder daraus erwachsen angesehn, und so wird es wirklich schwer, nur irgendwo im zweiten Jahrhundert in der katholischen Kirche eine sichre Spur vom Gebrauch apocryphischer Evangelien beizubringen. — Von der Gemeine zu Rhossus in Cicilien wissen wir, daſs sie das Evangelium des Petrus gebrauchte, wie wir aus dem Fragment einer Schrift des *Serapion* ersehen, das *Eusebius* (K. G. VI. 12.) erhalten hat. Dieser Vorfall gehört aber wenigstens ganz ans Ende des zweiten Jahrhunderts, wo wir nothwendig bei den Christen in Rhossus schon die Evangeliensammlung der katholischen Kirche gleichfalls in Gebrauch seiend anzunehmen uns genöthigt sehen. — Man gebrauchte also hier das Evangelium des Petrus so neben den vier Evangelien, wie *Clemens* von Alexandrien das Evangelium secundum Hebraeos und secundum Aegyptios gebrauchte. Dieser unterschied aber diese Schriften, wo vom Ansehn der zu nutzenden Schrift die Rede kam, aufs bestimmteste von den vier Evangelien; wie z. B. Strom. III. 465. wo er von einer Stelle, auf die sich Julius Cassianus berufen hatte, sagt: ἐν τοῖς παραδιδομένοις ἡμῖν τέταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους — wodurch offenbar dem Evangelium der Aegyptier die beweisende Kraft soll genommen werden, in Sachen der Lehre und des Glaubens. So wie sich Origenes über das Evangelium der Hebräer ausdrückt: es sey non ad autoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis zu gebrauchen. —

Ganz auf dieselbe Weise verhielt sich in der Gemeine zu Rhossus der Gebrauch des Evangeliums des Petrus zu den katholischen Evangelien, nach der Erzählung des *Eusebius* (K. G. VI. 12.). Anfänglich liefs ihnen nemlich Serapion das Buch, indem er glaubte, es sey ein rechtgläubiges Buch, das sie mit Nutzen neben den andern lesen könnten. Erst als er bemerkte, dafs es doketische Lehrsätze enthielt, fühlte er die Verpflichtung, die Gemeine ganz und gar von dem Gebrauch dieses Buches abzuhalten.

Da nun von keinem der alten Kirchenväter der zwei ersten Jahrhunderte, von keinem *Papias, Justinus, Hegesippus, Meliton, Irenaeus, Tertullianus* berichtet wird, dafs sie apocryphische Evangelien gebraucht hätten, so bleibt nur noch das Fragment zu untersuchen übrig, das unter dem Namen des *Clemens Romanus*, als zweiter Brief an die Corinthier bekannt ist. Dafs dieses Fragment dem Clemens nicht angehöre, bemerkt schon *Eusebius* (K. G. III. 38.), und in unsern Tagen ist wohl schwerlich irgend jemand, der die Vertheidigung desselben übernehmen möchte. Mir scheint das Fragment in sehr späte Zeiten zu gehören; um aber die Untersuchung unpartheiisch zu halten, wollen wir es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefafst seyn lassen. — Was folgt denn nun aus den Citationen dieses Fragments? — Wir finden, dafs der Verfasser dieser Homilie Stellen anführt, von denen *Clemens Alexandrinus* bemerkt, sie ständen im

Evangelium der Aegyptier; wir treffen aber auch eine ganze Anzahl von Stellen an, die unsre Evangelien haben; — was hindert uns nun anzunehmen, dafs der Verfasser der Homilie neben unsern Evangelien das der Aegyptier brauchte? Es ist ja nirgends eine Andeutung, dafs alle Stellen, die er anführt, aus einem Evangelium flossen? — Oder glaubte man das erweisen zu können aus cap. 8. wo es heifst: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ὁ κύριος. Der Ausdruck εὐαγγέλιον kommt ja ganz gewöhnlich von der Evangeliensammlung vor. Die Beschaffenheit der Citate gibt uns also die Möglichkeit, es bei dem Verfasser so zu denken, wie bei *Clemens Alexandrinus*, dafs er neben und mit der Evangeliensammlung das Aegyptische Evangelium brauchte. Und dies reicht zu unserm Zweck völlig hin; denn das kann ja niemandem einfallen wollen, die Existenz und folglich auch den mehr oder minder ausgebreiteten Gebrauch mancher apocryphischen Evangelien zu bestreiten; es fragt sich nur: ob die Spuren von diesen Evangelien unsern canonischen vorangehn und in der ältesten Zeit statt dieser apocryphische in Gebrauch waren. — Dies ist aber so wenig der Fall, dafs man kaum eine Spur vom Gebrauch apocryphischer Evangelien unter den katholischen Kirchenlehrern aufzufinden vermag; überall treten uns nur unsre vier canonischen Evangelien entgegen, und wir müssen, um andrer Ursachen

willen, fast ohne alle entscheidende Spuren in der Geschichte, a priori den Gebrauch apocryphischer Evangelien annehmen, da sie existirten. Bei dieser Lage der Dinge sieht man aber, dafs nichts unwirksamer seyn kann, als die apocryphischen Evangelien zur Bekämpfung der canonischen anwenden wollen; ihre Geschichte bestätigt vielmehr die Autorität derselben am allerbesten.

Dies beweist auch die Geschichte der Apocryphen unter den ältesten Secten. Was sich nemlich irgend von Evangelien bei den ältesten Haeretikern findet, war entweder aus einem oder mehreren unsrer canonischen Evangelien geflossen, wie die Evangelien des Cerinth und der Ebioniten aus dem Matthaeus, der Marcioniten aus Lucas, die Harmonie des Tatianus aus allen vier Evangelien; oder sie hatten aufser und neben unsern Evangelien noch andre apocryphische in Gebrauch, wie die übrigen Gnostiker, aufser den Marcioniten. *Irenaeus* (adv. haer. III. 11. p. 220.) schreibt deshalb auch: tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Und ebendas. p. 231. erklärt derselbe Kirchenvater: reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus. Diese gnostischen Secten hatten nun aufser den echten Evangelien

einzelne Apocryphische, wie die Valentinianer*), Basilidianer (Iren. III. 11. p. 224.), oder mehrere, wie die Marcusianer, denen *Irenaeus* (I. 17. p. 86.) ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν zuschreibt. — Keine einzige Secte läſst sich aber namhaft machen, die nichts von unsern Evangelien gehabt hätte, sondern sich bloſs mit Apocryphen behalf, keine, die die Autorität unsrer Evangelien zu bestreiten gewagt hätte. Die Marcioniten verwarfen sie freilich, aber ihre Opposition ist so wenig den Evangelien nachtheilig, daſs sie vielmehr zum Beweise für die Echtheit sehr wirksam werden muſste; und eben so bietet die Opposition der Aloger gegen das Evangelium Johannis nur Gelegenheit dar, das Ansehn dieses Evangeliums zu befestigen, nicht aber es zu untergraben. Auſser diesen beiden Secten, deren Opposition uns um ihrer besondern Beschaffenheit willen zum Besten dienen muſste, findet sich aber keine Spur von Bekämpfung der Evangelien weiter.

Da oben schon ausführlich von den einzelnen sogenannten Apocryphen, dem Evangelium der Hebräer, des Marcion, den Denkwürdigkeiten Justins u. a. gehandelt war, konnte ich mich hier um so kürzer fassen, zumal da näheres Eindringen in die

*) Die Valentinianer nannten ihr apocryphisches Evangelium das Evangelium der Wahrheit (Iren. III. 11. p. 224.); unter ähnlichen glänzenden Namen mochten auch die übrigen Secten die Evangelien ausbieten, die die Grundsätze ihrer Systeme enthielten.

Beschaffenheit der apocryphischen Evangelien, welche die Secten brauchten, das evangelium veritatis, infantiae u. s. w. nicht zu unserm Zweck gehört. — Es kam uns bei diesen Bemerkungen über den Gebrauch der Apocryhen in der alten Kirche nur darauf an, daſs die Spuren von demselben weder in der allgemeinen Kirche, noch unter den Secten von der Art sind, daſs sie irgend die in den frühern Abschnitten angemerkten Spuren vom Gebrauch der Evangeliensammlung beeinträchtigen können. Daſs früh andre Evangelien existirten, als unsre vier Evangelien, ist eine unleugbare Thatsache, und wenn sie existirten, wurden sie auch gebraucht, es mochte von wenigen oder von vielen geschehn; dieser Gebrauch apocryphischer Evangelien war aber nach den uns zuständigen Nachrichten immer mit dem Gebrauch canonischer Evangelien verbunden. Es brauchte, so viel uns die Quellen der alten Kirchengeschichte urtheilen lassen, niemand apocryphische Evangelien statt der canonischen, sondern immer nur mit denselben; also eben so wie Clemens von Alexandrien, Origenes und andre Väter spätrer Jahrhunderte.

Durch dieses Verhältniſs des Gebrauchs canonischer und apocryphischer Evangelien gewinnen also alle obigen Nachrichten erst ihre volle Bedeutung. Unsre Evangelien sind die einzigen, die sich eines ausgedehnten, allgemeinen Gebrauchs erfreuten.

Siebenter Abschnitt.

Resultat der Untersuchung.

Nachdem wir uns nun die ganze Lage der Verhältnisse der alten Kirche in Beziehung auf die Evangelien vergegenwärtigt haben, und die Reihe der Zeugnisse, welche uns die alte christliche Litteratur über ihren Gebrauch darreicht, vor unsrer Seele steht; können wir versuchen, dasjenige, was darin besonders für die Echtheit der Evangelien zu seyn scheint, auf einzelne Sätze zu reduciren, um einen deutlichen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

1. Der erste sehr wesentliche Punkt, der besonders hervorgehoben seyn will, ist der Umstand, dafs nach den angeführten Zeugnissen die Evangelien überall, in den entgegengesetz-

ten Ländern und Gegenden im Gebrauch waren. Die Zeugnisse, die wir anzuführen uns in Stand gesetzt sahen, waren in dieser Beziehung ganz besonders günstig vertheilt, so dafs wir sagen können, dafs wir in allen Ländern der damaligen Welt, die christliche Gemeinden in sich hatten, deutliche Spuren von unsern Evangelien antrafen. — Die Bürgschaft, welche diese über so weite Räume ausgedehnte Verbreitung unsrer Evangelien gewährt, wird dadurch so sehr verstärkt, dafs auch die einzelnen Evangelien nicht in einer Gegend oder Stadt geschrieben sind, sondern jedes an einem andern Orte und zwar an den äufsersten Punkten der christlichen Welt in Palestina und Rom, in Ephesus und Alexandrien. Die allgemeine Verbreitung dieser auf so entfernten Punkten entstandenen Schriften läfst sich einzig und allein mit der allgemein und ohne alle Ausnahme geglaubten Echtheit der Evangelien vereinigen. Ohne die allgemein anerkannte apostolische Autorität derselben hätten sie sich in einzelnen Provinzen und Weltgegenden ausdehnen können, aber nie über die ganze Kirche; hier oder dort würde die Verbreitung gestockt haben, je nachdem man hier oder dort in unmittelbarer Beziehung mit dem angeblichen Verfasser gestanden hatte, und mit Sicherheit wissen konnte, er habe keine solche Schrift geschrieben.

2. Ein andrer sehr wesentlicher Punkt, der sich uns ergibt, ist, dafs sich die Spuren vom Gebrauch unsrer Evangelien in eine Zeit

hinauf erstrecken, wo noch unmittelbare Schüler der Verfasser nicht blofs leben konnten, sondern leben mufsten. — Vom *Johannes* liegt die Sache am Tage. Der Evangelist starb unter der Regierung Trajans, und unter Hadrian hatte schon Valentinus und Basilides sein Evangelium in Alexandria, seine Schüler Papias und Polycarp lehrten in Asien bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und Polycarp besuchte sogar die Römische Kirche, wo das Evangelium lange im Gebrauch war. Aber auch die andern Verfasser unsrer Evangelien konnten füglich unter Hadrianus noch unmittelbare Schüler am Leben haben. Wir wissen nicht, wann Lucas und Marcus starben; wir wissen aber, dafs sie Petrus und Paulus überlebten. Wenn wir den Tod dieser Apostel in das Jahr 67 n. Chr. setzen, so brauchten ihre Schüler keine 80 Jahr alt zu seyn, um noch mit Marcion, Valentinus, Justinus in Rom zusammenzuleben. Nach der gewöhnlichen Annahme lebte Matthaeus noch nach dem Tode der genannten beiden Apostel, und es leuchtet daher auch von ihm ein, dafs im Anfang des zweiten Jahrhunderts noch manche Personen leben konnten, die ihn persönlich gekannt und seine Predigt gehört hatten. Die Gröfse der christlichen Gemeinen aber, und die ausgedehnten Bekanntschaften der ersten Verkündiger des Christenthums, die ja alle Länder durchzogen, um allenthalben den erschienenen Christ zu verkündigen; zwingen uns fast anzunehmen, dafs unter den vielen Tausenden, die Christen wurden,

durch die Predigt des Petrus, Paulus, Matthaeus, noch gar viele zu jenen Zeiten lebten, in welchen, wie die Geschichte bezeugt, die Evangelien schon allgemein angenommen waren. Nun aber kann eine Schrift doch nicht leicht eine bessere Gewährleistung ihrer Echtheit haben, als wenn unmittelbare Schüler desselben sie verbürgen; dafs dies aber von jenen Schülern der Evangelisten geschehen seyn mufs, die am Anfange des zweiten Jahrhunderts lebten, das zeigt unwiderleglich

3. das gänzliche Fehlen irgend einer Bekämpfung unsrer Evangelien. Es wäre durchaus unmöglich, dafs bei den zahlreichen Nachrichten über die Geschichte und den Gebrauch der Evangelien alle Kunde von Widerspruch verloren gegangen wäre, wenn dergleichen je gegen dieselben erhoben worden. Hätten Schüler der Evangelisten jemals erklärt, ihre Lehrer hätten keine Evangelien geschrieben, die unter ihrem Namen verbreiteten seien unechte Schriften — wie hätte dergleichen unbeachtet vorübergehen können? wie hätte es nicht von Personen, wie Marcion und dessen Anhänger, aufs begierigste aufgegriffen werden sollen, um auch von dieser Seite her die catholischen Evangelien in Anspruch zu nehmen? — Und wie nicht hätte Opposition entstehen sollen bei den Schülern der Evangelisten, wenn sie Evangelien verbreiten sahen, von denen sie wufsten, sie gehörten ihnen nicht an, das ist doch noch unbegreiflicher. Es lag ja doch diesen Männern daran, dafs wahre und echte, keine

falsche Schriften verbreitet würden; die alte Kirche mufste doch wünschen reine und wahre Berichte über das Leben Jesu zu erhalten; es liefse sich also doch immer nur ein Getäuschtwerden denken, wenn die Evangelien unecht wären; und da sollte sie sich nicht bereitwillig haben enttäuschen lassen wollen, wenn ihnen Schüler der Verfasser erklärten, die Schriften seien unecht? — Es ist freilich wahr, an und für sich beweist ein Argumentum a silentio nicht eben sehr viel; unter Umständen kann es aber doch Bedeutung gewinnen — und solche Umstände scheinen mir eben hier obzuwalten. Bei so vielen Nachrichten über die Evangelien von Freunden und Feinden, ist es in der That unglaublich, dafs Bekämpfungen der Evangelien von der Geschichte her sollten vorgefallen seyn oder uns verborgen hätten bleiben können. Ein so gänzliches Stillschweigen in einer Sache, die ihrer Natur nach hätte offenkundig werden müssen, beweist, dafs sie nicht kann vorhanden gewesen seyn.

4. Allein noch wichtiger als dies negative Nichtbestreiten der Evangelien, ist die allgemeine Annahme der Evangelien auch von Häretikern und Feinden der allgemeinen Kirche. Alle Secten glaubten sich mindestens an ein oder das andre Evangelium anschliefsen zu müssen; und wenn sie dann gleich die Autorität der übrigen nicht anerkannten, so bestritten sie doch nicht ihre Echtheit. So erkannte Marcion die Autorität unsrer Evangelien nicht an, weil er auch die Autorität der

Verfasser nicht anerkannte; aber ihre Echtheit nahm er nicht in Anspruch. Die Ebioniten hielten sich allein an Matthaeus, aber es fiel ihnen nicht ein, die andern Evangelien für erdichtet zu erklären. Valentinus aber, Basilides und andre behielten unsre Evangelien bei und benutzten ihre Apocryphen daneben; wozu das? sie hätten ja blofs ihre Apocryphen nehmen können, und die andern Evangelien der allgemeinen Kirche lassen, wenn nicht das Bewufstseyn, dafs es apostolische Schriften waren, sie gedrängt hätte? — Alles, auch das Entgegengesetzte, vereinigt sich im Gebrauch unsrer Evangelien; Ebioniten und Valentiner, Marcioniten und Basilidianer, Mitglieder der catholischen Kirche und Gnostiker oder Judaisten, alles drängt sich an unsre Evangelien heran, jeder sucht seine Sätze auf sie zu begründen. Diese Erscheinung ist ohne die Annahme von der Echtheit unsrer Evangelien unerklärlich und räthselhaft; was hätte die Extreme zur Aufnahme derselben Schriften zu vereinigen gewufst, als die allgemein anerkannte, unbezweifelte Wahrheit, dafs diese Schriften von den Aposteln Jesu Christi verfafst oder bestätigt waren? Jeder, der sich für einen Christen ausgeben wollte, sah sich daher genöthigt, wenigstens an eins der Evangelien sich anzulehnen, um einen sichern Stützpunkt zu gewinnen.

5. Ganz besonders in Betracht zu ziehen ist aber der Umstand, dafs wir nirgend ein oder anderes unter den Evangelien isolirt antreffen, sondern immer die Sammlung. Von *Clemens Romanus*,

Barna-

Barnabas und *Ignatius* mufsten wir es dahin gestellt seyn lassen, ob sie irgend Evangelien gebraucht hätten oder nicht; wir hatten keine Bestimmungsgründe für das Eine, noch für das Andre. Alle übrigen christlichen Schriftsteller aber hatten die Evangeliensammlung; von keinem läfst sich darthun, dafs er nur eins oder einige hatte. Von *Papias* scheint es am ersten so, weil *Eusebius* (K. G. III. 39.) von Matthaeus und Marcus redet, deren in der Schrift des Papias, von der gehandelt wird, Erwähnung geschah. Allein bei etwas genauerer Betrachtung der Stelle ist deutlich, dafs diese Evangelien nur um der Erzählungen willen erwähnt werden, die von ihnen beigebracht werden, nicht aber um zu zeigen, dafs Papias diese Evangelien kannte. Die Worte des Eusebius lassen darüber keinen Zweifel; er glaubte, dafs Papias alle vier Evangelien hatte, da er bemerkt, er kenne die Johanneischen und Petrinischen Briefe. Seine Stellung in Kleinasien erfordert auch nothwendig, dafs er wenigstens Johannes noch kannte, und den Lucas ihm beizulegen haben wir mindestens dasselbe Recht, als andre ihm denselben abzuleugnen. Scheidet man nur in dem, was von Papias berichtet wird, zwischen dem, was Papias selbst und was dem Johannes Presbyter angehört, so sieht man auch sogleich, dafs es ganz unzuläfsig ist, nach den Worten des Kirchenvaters dem Papias nur die zwei Evangelien zuzuschreiben.

Diese allgemeine Verbreitung der Evangeliensammlung ist ohne Zweifel der wichtigste Punkt in der Geschichte der Evangelien, sowohl in Beziehung auf die Integrität derselben, als auf ihre Echtheit, mit der wir es hier zu thun haben. Die allgemeine Verbreitung der Evangeliensammlung nemlich, die wir schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts antreffen, nöthigt uns, eine frühe Bildung derselben anzunehmen, wie soll aber die Bildung der Evangeliensammlung möglich gewesen seyn, ohne Voraussetzung der Echtheit der Evangelien? — Die Bildung der Evangeliensammlung fällt in eine Zeit, aus der wir keine Nachrichten haben — alle spätern Schriftsteller schweigen aber darüber, ohne Zweifel, weil sie nichts darüber zu sagen wufsten. Hätte z. B. *Irenaeus* ein bestimmtes Factum über die Entstehung der Evangeliensammlung gewufst, so hätte er mehr als einmal Gelegenheit gehabt, sich auf dieses Factum zu beziehn, da er so oft von der Autorität und der Verbreitung der Evangelien redet, aber er deutet auch nicht von ferne auf ein solches Factum hin. Wir können daher bei dem allgemeinen Stillschweigen aller alten christlichen Schriftsteller über die Bildung der Evangeliensammlung nicht voraussetzen, dafs sie durch irgend ein einzelnes, bemerkbares Factum entstand; die Kunde davon hätte sich unmöglich verlieren können. Man kann daher nicht sagen, dafs irgend ein einzelner ausgezeichneter Mann die Evangelien sammelte und

durch sein Ansehn überall verbreitete, wie man dies mit einigem Schein vom Evangelisten Johannes behauptet hat. Es wäre dies unmöglich verborgen geblieben; durch Polycarp und Irenaeus hätte sich die Kunde hiervon erhalten müssen. Man kann aber auch nicht glauben, dafs Concilienbeschlüsse die Evangeliensammlung bestimmt haben, wie andre behaupten. Denn erstlich wissen wir von keinen Synoden in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, sie kommen erst nach der Mitte des zweiten Seculums in Gebrauch; wir müfsten also hier schon ein ganz unerweisliches und auch unwahrscheinliches Factum erdichten. Dann aber würde sich die Kunde von Synoden gleichfalls haben erhalten müssen. Kleinasien wäre doch das einzige Land, wo Christen genug waren, um Synoden halten zu können; hier finden wir auch, wie in Griechenland, die ersten Spuren von Concilien, wie hätte hier aber die Kunde von einem so wichtigen Concil verloren gehen können? Man lese nur die ersten Capitel des dritten Buchs von der Schrift des Irenaeus gegen die Ketzer, wo er von der Autorität der Evangelien handelt, und jeder wird gestehen müssen, er wufste von keinem solchen Concilienbeschlufs. Und er war doch eben ein Kleinasiate, Schüler des Polycarpus, konnte also sichre Kunde über eine solche Synode haben, und mufste sie haben, denn von so wichtigen Vorfällen konnte sich ihm nicht jede Spur entziehn. — Eben so undenkbar ist aber ferner, dafs die Evangeliensammlung Frucht einer Vereinbarung ist, unter

den Vorstehern der Hauptkirchen gegen die Ketzer. So scheinbar nemlich diese Ansicht auch durch einen gelehrten Mann in unsern Tagen ausgeführt ist, so wird doch dieselbe schon durch die einzige Bemerkung hinreichend widerlegt, dafs dann unmöglich die Ketzer selbst die Evangeliensammlung haben könnten, wie dies doch bei den meisten gnostischen Schulen der Fall war. Dann hätte aber ja eine so wichtige Uebereinkunft am wenigsten verborgen bleiben können. Alle alten Kirchenväter würden ja natürlich angeführt haben, dafs diese Evangelien eben deshalb von ihren Vätern vereinigt wären, um den Ketzern einen Damm entgegenzustellen, und statt der unsichern und allmählig corrumpirten mündlichen Tradition, eine feste unumstöfsliche Norm zu haben. Allein von solchen verabredeten Maafsregeln gegen die Ketzer findet sich nirgends die geringste Andeutung, und ohne eine solche scheint es nicht rathsam, dergleichen anzunehmen.

Wenn also hiernach nicht wohl ein einzelnes bemerkbares Factum als Anfangspunkt der Sammlung gesetzt werden kann, so bleibt offenbar nur ein Weg zur Erklärung der Entstehung der Sammlung übrig, der aber so natürlich und den Verhältnissen der alten Kirche gemäfs ist, dafs man nicht wohl anstehen kann, ihn für den allein richtigen zu erklären. Es verhält sich nemlich mit der Bildung der Evangeliensammlung ohne Zweifel so, dafs weder an einem Ort, noch zu einer Zeit die Evangeliensammlung zuerst entstand, **sondern an mehrern**

Orten zu gleicher Zeit; wie ohne Zweifel auch die Sammlung der Paulinischen Briefe an verschiedenen Orten zugleich sich bildete. Denkt man sich nur einigermafsen in die Verhältnisse der alten Kirche hinein, so wird man es fast gar nicht anders möglich finden können.

Es ist bekannt, wie eng schon in den frühsten Zeiten das Band auch unter entfernten Christengemeinen war, wie sie besonders sich gegenseitig mit Briefen und Schriften versahen, die zur Stärkung des Glaubens und zur Erbauung dienen konnten. Die Briefe des Apostels Paulus, die Briefe des Polycarpus und Ignatius, der Gemeinen in Lugdunum und in Smyrna geben Beweise genug davon. Dieses brüderliche Band, was alle alten Gemeinen umschlang, war es allein, wodurch Schriften, die in einer Gegend verfafst waren, bald in die entferntesten Länder verbreitet wurden; der beständige, lebhafte Verkehr und das rege Verlangen der Christen, den Brüdern mitzutheilen, woraus man selbst Stärkung und Erquickung geschöpft hatte, trieb sie an, überall hin zu versenden, was sie an nützlichen Schriften besafsen. Natürlich theilten sich die alten Christen nun so auch die Evangelien mit, jeder dem andern das, was in seinem Kreise cursirte. Die Asiaten verbreiteten den Johannes, die Palestinenser Matthaeus; die Römer theilten den Lucas aus und die Alexandriner oder Antiochener (es kann uns gleichgültig seyn, wo er abgefafst ist) den Marcus; so dafs also zu gleicher Zeit in allen Länderstrichen

sich die vier Evangelien zusammenfanden. Niemand — keine Person, keine Kirche, kein Concil — machte die Evangeliensammlung; sie machte sich selbst, auf die einfachste und natürlichste Weise. Jeder theilte mit, was in seinem Kreise verbreitet war und so fand sich überall dasselbe zusammen; natürlich war nur, dafs Kirchen, die nähere und öftere Communication mit entfernten Gemeinen hatten, wie Rom und Alexandria, schneller in den Besitz von Schriften aus entfernten Gemeinen kamen, als andre, denen diese Vortheile abgingen.

Aber, könnte man fragen, es existirten ja anerkannt weit mehrere Evangelien als unsre vier canonischen; diese hätten ja nach dem aufgestellten Grundsatz gleichfalls in alle Welt verbreitet werden müssen und mit in die Sammlung hineinkommen; wozu wurde nur unsern vier Evangelien diese Ehre zu Theil? — Ganz gewifs wurden auch andre nützliche Evangelien (deren es manche geben mochte) von einer Kirche der andern mitgetheilt; aber da unsre vier Evangelien einzig und allein von Aposteln abgefafst oder von unmittelbaren, berühmten Schülern derselben geschrieben, von den Aposteln aber approbirt und bestätigt waren, so war man erstlich mit der Verbreitung keines Evangeliums so eifrig, als mit der Verbreitung eben dieser, und konnte dann auch zweitens auf kein andres so viel Werth legen als auf sie. Gewifs hatte man sich den Unterschied zwischen diesen vier Evangelien und

allen übrigen noch nicht so bestimmt ausgebildet, als er später ausgebildet ward, allein einen Unterschied machte man ohne Zweifel überall von Anfang an; diese waren die apostolischen, und hatten als solche entscheidende Autorität, welche den übrigen nicht apostolischen immer abging, sie mochten sonst so nützlich seyn, wie sie wollten. Es fand also dasselbe Verhältnifs statt, was zwischen den Paulinischen Briefen und z. B. dem Briefe des Clemens Romanus an die Corinthier bestand. Man brauchte diesen neben jenen, gab aber keinesweges beiden gleiches Ansehn; die apostolische Autorität kam jenen allein zu. — Dafs aber nun *nur* unsre vier Evangelien apostolischen Ursprungs waren, dafs kein Bartholomaeus, kein Philippus, kein Jacobus, kein Andreas ein Evangelium geschrieben hat, können wir mit einer Wahrscheinlichkeit, die an Gewifsheit grenzt, behaupten. Alles, was unter diesen und andern heiligen Namen umhergetragen ward, war anerkannt falsch und erdichtet; von echten Evangelien der Apostel oder Apostolischer Männer findet sich nirgends die leiseste Spur. — Wir müssen also sagen, die alten Kirchen sammelten, was sich ihnen darbot; wären mehr als vier echte apostolische Evangelien vorhanden gewesen, sie würden keins verschmäht haben, aber es waren eben nur diese vier; aber auch diese überall in der ganzen Kirche, im Osten wie im Westen, im Norden und Süden.

Auf diese Weise allein können wir uns die Bildung der Evangeliensammlung den Zeitverhältnissen

gemäſs denken; ohne die Echtheit der Evangelien vorauszusetzen, ist aber diese Art der Bildung undenkbar. Jedes einzelne Evangelium nemlich hatte sein Centrum in der alten christlichen Welt, von wo aus es sich zu den übrigen Ländern und Kirchen verbreitete; ohne das Zeugniſs einer namhaften Gemeine (und alle Evangelien sind nach den besten, und von der Mehrzahl der heutigen Gelehrten anerkannten Nachrichten in den Hauptstädten der damaligen Welt abgefaſst) wäre keins von ihnen so allgemein anerkannt worden. Es wäre möglich gewesen, daſs in einem kleinen Kreise auch eine falsche Schrift anerkannt wäre; aber in jenen Zeiten, wo noch so viele Schüler der Evangelisten lebten und wirkten, war es doch ganz unmöglich, daſs die Erdichtung unentdeckt blieb, sobald sie an die Oerter gelangte, wo die Evangelisten gewirkt hatten; ja, es wird jedem Vorsichtigen schon eine jede Schrift verdächtig gewesen seyn, die ihm nicht eben von der Kirche zukam, wo er wuſste, daſs der Verfasser gelebt und gelehrt hatte. Halten wir nun in Beziehung auf die Evangelien die gewöhnliche Angabe fest, daſs sie in Rom, Ephesus, Jerusalem und Alexandria abgefaſst sind, so müssen wir, bei der lebendigen Communication zwischen diesen groſsen Stapelplätzen des äuſsern, wie des geistigen Lebens, annehmen, daſs sich überall zugleich die Evangeliensammlung bildete und von diesen Punkten aus sich weiter durch die Kirche verbreitete.

Nur bei dieser Ansicht von der Bildung und Verbreitung der Evangeliensammlung, die gewiſs noch dem ersten Jahrhundert angehört, läſst sich die ganz allgemeine Bekanntschaft mit unsern Evangelien unter Catholikern und Haeretikern im zweiten Jahrhundert erklären; nur bei dieser Annahme läſst sich begreifen, wie keiner der Kirchenväter von der Entstehung dieser Sammlung etwas weiſs, keiner sich erinnert gehört zu haben, wie sie kam, eingeführt ward, oder noch nicht war. Sie entstand mit dem Christenthum selbst und aus dem Geist der Gemeinschaft, den dasselbe überall einhaucht, wo es in der wahren Gestalt auftritt; ohne Verabredung, ohne Beschlüsse, ohne wirksames Ansehn Einzelner. Was die Apostel über das Leben des Heilandes der Welt aufzusetzen für gut fanden, das floſs von selbst in ein Ganzes zusammen; und wem die Augen des Geistes geöffnet sind, so daſs er sehen kann in Dingen, die geistlich gerichtet seyn wollen, der sieht auch wohl, daſs die vier Evangelien nicht von ungefähr grade so und nicht anders zusammengestellt sind, und daſs sich eine besondre Leitung des Herrn in ihrer Verbindung nicht verkennen läſst. Es offenbart sich nemlich unleugbar in den einzelnen Evangelien etwas Characteristisches, wie ich schon bemerkt habe, so daſs die einzelnen Schriften den einzelnen Hauptrichtungen der damaligen Zeit entsprechen *); diese, in ihren Extremen sich feindlich

*) Die Auffassung des *Marcus* hat, wie oben bemerkt ist, ihre besondern Schwierigkeiten. Für die allgemeinen Andeutun-

berührend, erscheinen in der Evangeliensammlung in friedlicher Vereinigung, so dafs die Coalition der verschiedenen Ansichten in einer höhern Einheit in der Evangeliensammlung verwirklicht erscheint. Und das war offenbar in der Vereinigung der verschiedenen Richtungen besonders beabsichtigt, eine Einseitigkeit in der Auffassung des Christenthums zu verhindern, die sich gewifs eingedrängt haben würde, wenn nicht von so verschiedenen Eigenthümlichkeiten aus das Leben Christi und seine Reden und Lehren dargestellt und uns überliefert wären. Jeder der Evangelisten hielt sich bei der unendlichen Fülle von Gegenständen, die das Leben und die Reden Jesu Christi darboten, immer nur an das, was ihm nach seiner Individualität besonders zusagte und wichtig erschien; und diese verschiedenen und doch wieder in dem Einen wahren so einstimmigen Berichte, die als apostolische auf gleiche Autorität Anspruch machten und von allen Christen als gleich ehrwürdig angesehen wurden, gaben auch somit allen verschiedenen Characteren der Christen überhaupt die Möglichkeit, in die ihrem Wesen analogeste Form der Auffassung des Christenthums einzugehn. Die Verschiedenheiten nemlich, die wir unter den einzelnen Evangelien bemerkten und welche wir als die Hauptrichtungen, die in der alten christlichen Kirche herrschten, darstellend betrachteten, zeigen sich tiefer

gen, die ich hier geben wollte, reicht aber auch die Hinweisung auf die scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeiten der drei andern Evangelien, vollkommen hin.

gefafst als allen Menschen angehörig, als Verschiedenheiten, die die Menschheit aller Zeitalter und aller Jahrhunderte, wenn gleich in andern Formen als die ersten Zeiten der Christenheit, erscheinen läfst. Jedes menschliche Gemüth wird seinem Wesen nach entweder mehr der gnostisch johanneischen, oder der paulinisch freien, oder der matthaeisch gesetzlichen Richtung zugethan seyn, wenn sich gleich natürlich diese Richtungen des Gemüths nur da bemerklich machen können, wo Fülle des Geistes und reiche Anlagen alle Eigenthümlichkeiten des Wesens in kräftiger Zeichnung hervortreten lassen; bei den untergeordneten Gemüthern läfst sich, wie sich von selbst versteht, kein so bestimmtes Gepräge erwarten. Allein bei den grofsen Geistern aller Jahrhunderte ist die Richtung ihres Wesens in Analogie mit den angedeuteten Tendenzen der Evangelien auch ganz unverkennbar. Wer erkennt nicht in dem *Origenes* die Gnostische Richtung des Johannes? in einem *Augustinus,* einem *Luther* die Paulinische; in einem *Chrysostomus,* einem *Melanthon* die mehr gesetzliche Richtung des Matthaeus? Wie würde die freie Entfaltung der Eigenthümlichkeiten jedes Gemüths störend beschränkt worden seyn durch Kleben an dem Buchstaben, wenn wir ein einzelnes Evangelium überliefert erhalten hätten; oder wenn weniger getrennt und mehr verwandt die Seelen der heiligen Schriftsteller gebildet wären! Wie immer in der Geschichte sich offenbart, dafs durch Hinstellung der Gegensätze durch die leitende Hand der Vorsehung

der Mittelweg bewahrt wird, so ist auch durch die Zusammenstellung der entgegengesetzten Auffassungen des Christenthums in der Evangeliensammlung alles Abirren auf Extreme wenn nicht gehindert, denn dann müſste die Freiheit dem Menschen genommen seyn, so doch nicht scheinbar autorisirt; die Differenzen in der Auffassung der göttlichen Lehre, welche die Evangelien uns vor Augen legen, können jedes redliche Gemüth auf die Scheidung des Wesens von der Form führen — und das ist vollkommen hinreichend, um die falschen Extreme zu erkennen und zu meiden.

Jeder, den Gott zu der Erkenntniſs und zu der erfahrungsmäſsigen Anerkenntniſs gebracht hat, daſs die Schriften der Fischer und Zöllner, von denen wir reden, nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk sind, der wird also gewiſs auch schon in der Naturanlage jedes einzelnen der heiligen Schriftsteller eine Bezugnahme Gottes auf ihre Wirksamkeit sehen. Es berechtigt uns nichts zu der Annahme, daſs die alte Kirche in Anerkennung dieser Eigenthümlichkeiten, und der wohlthätigen Folgen ihrer Vereinigung, die Evangelien verknüpfte; es ist sehr unwahrscheinlich, daſs sie so reflectirend verfuhr — aber daſs die Vorsehung, grade nur diese und keine andern Evangelien — von diesen und keinen andern, anders gerichteten und gebildeten Gemüthern unter den Aposteln abfassen und die abgefaſsten überall verbreiten und zu einem Ganzen vereinigen lieſs, kann niemandem zweifelhaft seyn, der an einen le-

bendigen Gott glaubt, ohne dessen Wissen kein Haar von unsrem Haupte fällt.

Wie sich also nach den Bemerkungen in der Einleitung in der Anlage des Ganzen der Schrift der Finger Gottes so augenscheinlich verräth, so auch in der Zusammensetzung der einzelnen Sammlungen und welche freudige Ueberraschung dies dem Gläubigen gewähren mufs, brauche ich nicht auseinanderzusetzen. Man sollte aber fast glauben, dafs auch dem Ungläubigsten die Ahnung eines besondern göttlichen Waltens ins Herz träte, wenn die göttlichen Fügungen sich so unverkennbar seinen Blicken blofsstellen. Dafs es nicht der Fall ist, wie die Erfahrung leider zeigt, läfst sich nur daraus, aber freilich auch hinreichend erklären, dafs das Daseyn des Gegenstandes in aller Herrlichkeit und Fülle seines Wesens zum Gesehenwerden nicht hinreicht. Was hilft dem Blinden alle Pracht und aller Glanz von tausend Sonnen! Die Finsternifs bleibt ihm sein Licht! (1 Cor. 2, 14.)

Schlufs.

Nach dieser Zusammenfassung der Gründe, die sich für die Echtheit der Evangelien aus der Geschichte ableiten lassen, können wir zuversichtlich fragen: welche Schriften des Griechischen und Römischen Alterthums haben eine ähnliche Menge so alter und so schlagender Zeugnisse für ihre Echtheit aufzuweisen? Es ist keine einzige, die sich derselben rühmen könnte! — und die grofse Masse der classischen Schriften, an deren Echtheit doch niemand zweifelt, hat kaum einen geringen Theil von ähnlichen Zeugnissen für sich, als uns die Geschichte der Evangelien anzuführen erlaubte.

Wir können hiernach mit Grund den Satz zum Beschlufs hinstellen:

dafs alle Hypothesen, die zur Erklärung der Uebereinstimmung der drei ersten Evangelien aufgestellt werden, von der Annahme ihrer Echtheit ausgehn müfsten, oder schon dadurch sich als unhaltbar kund geben, wenn sie mit der Echtheit nicht bestehen können.

Hätte man diesen Grundsatz, den die Geschichte als wahr beweist, zum Fundament der vielerlei Hypothesen gemacht, die die Welt schon hat kennen lernen, um dadurch die Uebereinstimmung der Evangelien sich erklären zu können, so würden zwar vielleicht mehrere vor ihrer Oeffentlichmachung von den gelehrten Erfindern aufgegeben seyn, dadurch aber die Sache der Wahrheit gewonnen haben und manches ängstliche Gemüth vor Zweifeln und Kümmernissen bewahrt seyn, in das es durch die vielleicht wohlgemeinten, aber nicht selten sehr verfehlten Erklärungsversuche versetzt wurde, welche die Echtheit der Evangelien leugneten.

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 15 Z. 14. v. o. ist hinzuzusetzen: die Frage wegen der Echtheit von selbst u. s. w.
— 27 — 3. v. u. ist: an, zu löschen.
— 29 — 11. v. o. statt: werfen, lies: wirft.
— — — 21. v. o. ist hinzuzufügen: des grofsen Verkündigers des Reiches Gottes u. s. w.
— 34 — 10. v. o. st. obrumbravit. l. obumbravit.
— 38 — 5. v. o. st. Diese Letztere, l. Dieser Letztere.
— 47 — 5. v. u. l. Act. 24, 5.
— 48 — 12. v. o. l. προειρημένων.
— 49 — 15. v. o. st. sie, l. es.
— — — 16. v. o. st. wären, l. wäre.
— 50 — 9. v. u. st. εὐνῶον, l. εὐνοῶν.
— — — 8. v. u. st. τῷ, l. τῇ.
— 59 zu der Note. — 1 Chron. 4, 41. kommt der Ausdruck מְעוֹנִים vor, den die LXX durch: Μιναῖοι übersetzen. Vielleicht hängt das mit der haeresis Mineorum zusammen.
S. 69 Z. 6. v. u. st. wufste, l. mufste.
— 215 — 2. v. o. st. nannte, l. kannte.
— 255 Note. st. zeigt, l. zeugt.
— 274 Z. 5. v. u. genannt, l. gekannt.
— 332 — 11. v. o. ohne Zweifel, l. entweder.
— 346 — 8. v. u. αὐτινομοθετεῖ, l. ἀντινομοθετεῖ.
— — — 7. v. u. φιλαρχιῶντα, l. φιλαρχιῶντι.
— 352 — 5. v. u. st. Joh. 19, 4. l. Joh. 18, 4.
— 361 — 8. v. u. st. creda, l. crede.
— 363 — 11. v. o. st. scripturos, l. scripturas.
— 370 — 2. v. o. st. adv. haer. l. adv. Marc.
— 402 — 1. v. u. st. berichtet, l. benachrichtigt.
— 405 — 13. v. o. st. ἐξηγήσεας, l. ἐξηγήσεις
— 407 — 1. v. u. st. unkennbare, l. unverkennbare.
— 430 — 7. v. o. st. desselben, l. des Verfassers.

Register

über die hauptsächlichsten Namen und Sachen.

Aloger, Ketzersecte, über die Bedeutung des Namens nach Epiphanius p. 255. verwerfen die Schriften des Johannes. ebend. sind wahrscheinlich rechtgläubig p. 256 ff. Ihre Gründe gegen die Echtheit des Johannes p. 257 ff. Sie verwerfen die Johanneischen Schriften aus Opposition gegen die Montanisten p. 259.

Apocryphische Evangelien, von ihrem Gebrauch in den beiden ersten Jahrhunderten p. 407—426. bestätigen nur die Autorität der canonischen Evangelien p. 424. kein Kirchenlehrer braucht apocryphische Evangelien statt der canonischen p. 426.

Aristion, ein unmittelbarer Schüler Jesu, Papias kannte ihn persönlich p. 227.

Bardesanes, Gnostiker, hatte die Evangeliensammlung p. 382.

Barnabas, was für Evangelien er hatte p. 411 ff.

Basilides, ob er die Evangeliensammlung kannte p. 400. ff.

Bretschneider, leugnet daſs Polycarp den ersten Brief des Johannes citirt mit Unrecht p. 232. irrt in Ansehung der Lehre der Montanisten p. 239 ff. berichtet von den Alogern nichts p. 254. leugnet die Citate

aus dem Evangelium des Johannes bei Justinus M. mit Unrecht p. 305. glaubt, auch andre als Johannes hätten die Logoslehre mit der Messiasidee verbunden p. 306. wird widerlegt p. 307. verwirft die Spuren des Johannes in den Fragmenten des Celsus p. 349 ff. wird widerlegt p. 352 ff. leugnet, dafs Valentinus den Johannes hatte. p. 386 ff.

Carpocrates, Gnostiker, ob er die Evangeliensammlung kannte p. 404.

Celsus, Gegner des Christenthums, über sein Zeitalter p. 341. hat Matthaeus gekannt p. 343 ff. auch Marcus p. 348. Lucas p. 348. Johannes p. 349 ff. ob er nur die vier canonischen Evangelien hatte p. 354.

Cerdon, ob er das Marcionitische Evangelium schon besafs p. 191 ff.

Clemens, Alexandrinus, versteht unter den Peratikern wahrscheinlich die Ebioniten p. 38. Citirt das Evangelium der Hebräer p. 42. hat die Evangeliensammlung p. 276 ff.

— — Romanus, über die evangelischen Citate in seinem ersten Briefe p. 414 ff. im zweiten Briefe p. 422 ff.

Denkwürdigkeiten der Apostel, siehe unter Justinus.

Ebioniten, ihre Geschichte und Lehre p. 33—39. Abtheilungen unter ihnen p. 35. ihr Evangelium p. 48 ff. Fragmente daraus bei Epiphanius p. 50 ff. Unterschied der Ebioniten und Nazaräer p. 63 ff.

Echtheit der Evangelien, verbunden mit der Frage von ihrer Entstehung p. 14 ff.

Eichhorn (Joh. Gottfr.) hält Marcions Evangelium für eine von Lucas verschiedene Schrift p. 112. verflicht diese Ansicht in die Hypothese vom Urevangelium ebend. glaubt, Tertullian habe keinen Marcionitischen Codex vor Augen gehabt p. 113. glaubt, Epiphan habe in seinen Scholien lauter Textesabweichungen mitgetheilt p. 117. wird widerlegt p. 118 ff. irrt bei der Erklärung des dritten Scholions des Epiphan p. 139. stürzt seinen eignen Grundsatz um p. 140. hat die zweite Recension der Scholien nicht verglichen p. 149 f. 152. 161. 167. 177. 181. 182. 186. 187. 188. verfährt mit Epiphanius Text sehr gewaltsam p. 153.

übersah die 24ste Refutation p. 159. erklärt ohne Grund Abweichungen Epiphans für Glossen p. 164. beruft sich ohne Grund auf Schreibfehler p. 169. 177. ignorirt eine Stelle, die seinen Grundsatz in der Beurtheilung der Scholien Epiphans umstürzt p. 171. irrt in der Erklärung des 85sten Scholions p. 172. führt einen Druckfehler als verschiedne Lesart auf p. 181. misversteht Epiphan p. 185. glaubt, Cerdon habe Marcions Evangelium schon gehabt p. 192. hält die Erzählung von Lazarus für unvereinbar mit Marcions System p. 200. bezweifelt das hohe Lebensalter des Johannes p. 217. leitet Stellen des Briefes von Polycarp aus einem Apocryphum ab p. 398. wird widerlegt p. 399 f.

Epiphanius, seine Nachrichten vom Evangelium der Ebioniten p. 48 ff. der Nazaräer p. 47 f. macht Auszüge aus Marcions Evangelium p. 111. Seine Absichten bei diesen Auszügen waren mehr dogmatisch, als critisch p. 117 ff. Seine Auszüge mit Tertullian verglichen p. 126 — 189. wird oft falsch verstanden, siehe unter Eichhorn.

Eusebius, von Caesarea, scheint das Evangelium der Hebräer nicht aus eigner Anschauung gekannt zu haben p. 22. ob er Matthaeus für hebräisch geschrieben hielt p. 25 ff. berichtet von Judenchristen p. 38. war dem Papias feind p. 20. p. 223 ff. Ursachen dieses Hasses ebend. leugnet mit Unrecht, daſs Papias Schüler des Evangelisten Johannes war p. 223 ff. die Stelle K. G. III. 39. wird erklärt p. 225 ff.

Evangeliensammlung, ihre Bildungsgeschichte p. 267 — 406.

Evangelium, bedeutet Evangeliensammlung, bei Irenaeus p. 270. bei Tertullian p. 275. 276.

Evangelium der Hebräer p. 40 ff. ist in den ersten Jahrhunderten nur wenig bekannt p. 45. sein Verhältniſs zu den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten p. 65 ff. hat sehr verschiedne Namen ebend. wird dem Tatian zugeschrieben p. 83.

— — des Marcion p. 111 — 214. Vergleichung der Fragmente des Epiphan und Tertullian p. 126 — 189. über den Anfang des Marcionitischen Evangeliums p. 126. ob die Versuchungsgeschichte fehlte ebend. über den Text des 4ten Capitels bleibt man unsicher p. 130.

Lucas cap. 1—5. p. 126—138. Cap. 6—10. p. 138—158. Cap. 11—16. p. 159—174. Cap. 17—24. p. 174—189. Erweis, daſs es ein verstümmelter Lucas war p. 189—214.

Evangelium der Nazaräer p. 64 ff. Fragmente aus Hieronymus p. 67 ff. 76 ff. verschiedne Recensionen bei Epiphan und Hieronymus p. 67. Hieronymus hält es für den hebräischen Urmatthaeus p. 68 ff. die 2 ersten Capitel des Matthaeus fanden sich darin p. 71 ff. Resultat über das Evangelium der Nazaräer und sein Verhältniſs zum Matthaeus und zum Evangelium der Ebioniten p. 75 ff. Identisch mit Matthaeus p. 80.

— — der Zwölfe, identisch mit dem Evangelium der Hebräer p. 65. 88.

Gajus, römischer Presbyter, ob er Verfasser des Muratorischen Bücherverzeichnisses sey p. 281 ff.

Heracleon, Gnostiker, besaſs die Evangeliensammlung p. 378.

Hermas, ob er Evangelien kennt p. 419.

Hieronymus, lernt hebräisch von Nazaräern p. 56. 73. handelt von Ebioniten p. 58. hält die Nazaräer für rechtgläubig p. 59 ff. sein Bericht über Clemens von Rom p. 265.

Historische Beweise für das Christenthum und ihre Bedeutung p. 6 ff. historische Angriffe auf das Evangelium fehlen p. 273 ff.

Hippolytus schreibt für das Evangelium des Johannes und die Charismata p. 260.

Hug (Leonh.) hält Matthaeus für ursprünglich griechisch geschrieben p. 20. wird widerlegt p. 21 ff. glaubt, daſs Justinus M. das Evangelium Marcus gekannt habe p. 290.

Ignatius, von Antiochia, ob in seinen Briefen das Evangelium der Hebräer citirt sey p. 44. ob der Johannes p. 264. über die evangelischen Citate in seinen Briefen überhaupt p. 417 ff.

Johannes, der Evangelist, Geschichte seines Evangeliums p. 216—266. über sein Leben p. 217. ff. hohes

Alter 218. Polycarp kannte ihn p. 221. Wahrscheinlich auch Papias p. 223 ff. die Spuren der Evangelien reichen bis an seine Zeitgenossen p. 429.

Johannes Presbyter, seine Nachricht von Matthaeus p. 92. von Marcus p. 100 ff. Papias kannte ihn p. 227.

Irenaeus, Bischof von Lugdunum, Schüler des Polycarpus p. 234. berichtet über die Ebioniten p. 33. über das Alter des Johannes p. 219. die Stelle adv. haer. III. 11. wird erläutert p. 241 ff. Bretschneiders Erklärung der Stelle wird widerlegt. ebend. hat die Evangeliensammlung p. 269.

Judenchristen, ihr Verhältniſs zu den Heidenchristen p. 29 ff. fliehen nach Pella p. 32. Partheien unter ihnen selbst p. 36 ff.

Justinus, Martyr, von seiner Geschichte und seinem Zeitalter p. 286 f. seine Nachrichten von den Judenchristen p. 36. über die Denkwürdigkeiten der Apostel p. 289—335. Ueber den Ursprung des Namens p. 290. aus den öfter citirten Stellen wird erwiesen, daſs Justin ungenau citirt p. 292—301. Spuren vom Marcus p. 303. von Johannes p. 304 ff. von Lucas p. 309 ff. von Matthaeus p. 312 ff. Vergleichung der alttestamentischen Citate in den Denkwürdigkeiten und in Matthaeus. p. 321 ff. Eigenthümlichkeiten der Denkwürdigkeiten p. 324 ff. Justin besaſs den Matthaeus in der Recension des Evangeliums der Hebräer p. 329. ob Justin eine evangelische Harmonie hatte? p. 334. Lebte meist in Rom p. 355. mit Marcion und Valentin zugleich p. 356.

Lucas, Evangelist, sein Evangelium p. 104 ff. schreibt an Theophilus ebend. das Evangelium ist für Heidenchristen berechnet p. 105 ff. die Marcioniten nehmen es auf, als ihrem System am verwandtesten p. 107. Vergleich des Lucas mit dem Evangelium der Marcioniten nach den Berichten des Tertullian und Epiphanius p. 126—189. Luc. cap. 1—5. p. 126—138. Cap. 6—10. p. 138—158. Cap. 11—16. p. 159—174. Cap. 17—24. p. 174—189.

Marcion, Gnostiker, seine Geschichte p. 107. sein Zeitalter p. 108. 357. seine Schriften p. 110. sein Evangelium p. 111—215. Löfflers, Arneth's, Gratz's, Eichhorns Ansicht darüber p. 112 ff. Tertullian besaſs einen marcionitischen Codex p. 114 ff. 122 ff.

Epiphans Absichten bei der Mittheilung seiner Fragmente aus dem Marcionitischen Evangelium waren dogmatisch p. 117 ff. Marcion änderte das Evangelium des Lucas zu Gunsten seines Systems p. 193 ff. deutet die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen für sich p. 195. Desgleichen Luc. 6, 23. p. 197. Auch Luc. 6, 24 sqq. p. 198. Auch die Geschichte von der Verklärung p. 198. die Geschichte von Lazarus p. 200. deutet die Geschichte von den Sadducäern p. 201. erklärt Luc. 24, 39. für sich p. 202. mufste vieles wegen seines Systems wegschneiden p. 204. die Parabel vom verlornen Sohn mufste er auslassen p. 207 ff. kannte unsre vier canonischen Evangelien p. 359 ff. seine Opposition dagegen war blofs dogmatisch p. 366 ff. warum verwarf Marcion den Johannes p. 371. Er hielt alle Apostel für Judenchristen, aufser Paulus p. 373.

Marcioniten, bilden das Extrem der Judenchristen p. 106 ff. machen Zusätze zum Evangelium p. 135.

Marcus, Evangelist, Geschichte seines Evangeliums p. 96—103. wird von keiner Secte besonders gebraucht. p. 97. gehört dem Petrus an p. 98. ist schon dem Johannes Presbyter und Papias bekannt p. 100.

— — Valentinianer, hatte die Evangeliensammlung p. 381.

Matthaeus, Evangelist, von seiner Lebensgeschichte ist nichts bekannt p. 18. sein Evangelium p. 19—95. ist in hebräischer Sprache abgefafst p. 19—29. der hebräische Urmatthaeus ist im Evangelium der Hebräer verderbt erhalten p. 85. von der Uebersetzung des hebräischen Matthaeus p. 90. Untersuchung über den Verfasser der Uebersetzung p. 91 f. Aelteste Spuren vom Matthaeus p. 93 f.

Montanisten, über die Quellen ihrer Geschichte p. 239 f. über ihre Lehre von den Charismaten p. 241. ihr Verhältnifs zu den Alogern p. 259. leiten ihre Lehre vom Paraclet aus dem Evangelium des Johannes ab. p. 262.

Muratori's, römisches Bücherverzeichnifs, über sein Zeitalter p. 281 f. über seinen Verfasser p. 282. kennt die 4 Evangelien p. 284.

Nazaräer, Judenchristen p. 46 ff. zuerst bei Epiphanius p. 46. bei Hieronymus p. 58 ff. sind keine Ketzer p. 59. von ihrem Evangelium siehe bei: Evangelium.

Origenes, erzählt, Matthaeus sei hebräisch geschrieben p. 24. kennt Abtheilungen unter den Ebioniten p. 37. seine Nachrichten von dem Evangelium der Hebräer p. 43.

Pantaenus findet Matthaeus in Arabien p. 23.

Papias, von Hierapolis in Phrygien, war Schüler des Evangelisten Johannes p. 223. bezeugt, daſs Matthaeus hebräisch geschrieben war, p. 19 ff. ob er das Evangelium der Hebräer kannte p. 40. kennt das Evangelium des Marcus p. 100. Eusebius nennt Papias fälschlich Urheber des Chiliasmus p. 229.

Peschitho, die alte syrische Uebersetzung, hat schon die 4 Evangelien p. 281.

Philastrius, spricht von den Alogern, ohne ihren Namen zu nennen p. 261.

Polycarpus, von Smyrna, Schüler des Evangelisten Johannes p. 221. kennt die Evangeliensammlung p. 396.

Polycrates von Ephesus zeugt für Johannes p. 237.

Ptolemäus, Gnostiker, besaſs die Evangeliensammlung p. 379.

Stroth hält die Denkwürdigkeiten Justins für das Evangelium der Hebräer p. 328.

Symmachus, Ebionit, schrieb gegen Matthaeus p. 42. 83.

Symmachiani, sind Ebioniten p. 62.

Tatianus, braucht das Evangelium der Hebräer p. 83. 339. hatte eine evangelische Harmonie p. 335. sie war aus unsern 4 Evangelien gebildet p. 339. die Kindheitsgeschichte fehlte p. 336.

Tertullian, spricht von den Ebioniten p. 34. Besaſs Marcions Evangelium p. 122 ff. 189. Sein viertes Buch handelt davon p. 126 ff. Seine Auszüge werden mit Epiphan verglichen p. 126—189. Versteht unter evangelium veritatis nicht bloſs Lucas, sondern die Evangeliensammlung p. 134. folgt genau den Eigenthümlichkeiten, die Epiphan aus dem Marcionitischen Evangelium beibringt p. 146. 155. 160. 161. 166. ff. 168. 175. 179. 180. redet von falschen Interpunctionen in Marcions Evangelium p. 180. seine

Lehre von den Charismaten und vom Paraclet p. 248 ff. besaſs die Evangeliensammlung p. 275.

Testament, neues, besteht aus drei kleinern Sammlungen p. 268.

Theodoret, verbrennt Tatians Harmonie p. 236.

Theodotus, Valentinianer, hat die Evangeliensammlung p. 379.

Theophilus, von Antiochia, besitzt unsre vier canonischen Evangelien p. 278 ff.

Valentinus, Gnostiker, seine Schule hatte die Evangeliensammlung p. 377 ff. ob auch er selbst p. 383 ff. läſst sich sehr wahrscheinlich machen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Olshausen, Hermann,

Die Echtheit der vier canonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen Ein Versuch

Königsberg 1823

Exeg. 816 ha

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412226-6